

الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية

نصر حامد أبو زيد

الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية

تأليف
نصر حامد أبو زيد



الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية

نصر حامد أبو زيد

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٢٧٢ ٠

صدر هذا الكتاب عام ١٩٩٢.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

المحتويات

مقدمة

كثيرٌ من اللغط الذي أُثِير حول عقيدة المؤلِّف، إلى حد الاتهام بالرِّدَّة؛ مُستنبَط ظاهريًّا من قراءة كتاب: «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسَطِيَّة»، وهذا أمرٌ غريب ومثير يستحق التأمُّل والتعليق؛ إلى هذا الحد تكون الدراسة التحليلية النقدية لفكر واحد من الأئمة جارِحة للخِطاب الديني، فيسارع إلى إثارة الشعور الديني عند العامة، دون أن يدرك أن هذا المَسلك يتعارَض مع كل الأطروحات السياسية التي يرفعها هذا الخطاب لحشد الجماهير؟! مفهوم «الصحوة الإسلامية» يَفترِض تجديدًا في مجال الفكر الديني، يجعله ملائمًا لحاجات العصر، ويجعله قادرًا على الوفاء بتقديم إجابات للتساؤلات الكبرى التي تُشغل الإنسان المسلم في واقعه من جهة، وفي علاقة هذا الواقع بالعالَم من حوله من جهةٍ أخرى، ذلك العالَم الذي لم يَعُد جزائر وتجمُّعات منفصلة، بل صار في حُكم القرية الصغيرة، بحكم تطوُّر وسائل الاتصال ونقْل المعلومات، وهل يمكن تجديد الفكر الديني دون تناوُل «تراث» هذا الفكر تناولًا تحليليًّا نقديًّا، يتجاوز حدود التناول التقليدي ذي الطابع الاحتفالي الذي يكتفي بترديد الأفكار التراثية بعد أن يقوم باختزالها واختصارها، فتفقد حيويتها وخصوبتها، وتصبح أشبه بالمَعرفة المجمَّدة؟

والتساؤل الثاني الذي يطرح نفسه: هل الأئمة الأربعة، والخلفاء الأربعة ومن سواهم من الأئمة والخلفاء إلا بشرًا مارَسوا حَقَّهم في الاجتهاد والتفكير، وتركوا لنا تراثًا يستحق منَّا أن نفكِّر فيه ونجتهد، كما فكَّروا هم واجتهدوا؟ أم إن الخِطاب الديني يرفع لواء «الاجتهاد» و«التجديد» بشرط أن يدور المجتهِد والمُجدِّد في إطار اجتهادات وتجديدات بعض كبارهم؟ والسؤال الثاني يتولد عنه سؤال ثالث — جارحٌ هذه المرة — هل المَوقف الدفاعي الذي يحتمي بالدليل على ذلك قوله بعض ممثِّلي الخِطاب الديني ضد تحليل أفكار الشافعي ونقْدِها هو في الحقيقة دفاعٌ عن الشافعي الذي أنجز مشروعه الفكري في القرن

الثاني الهجري، وتُوفِّي في أوائل القرن الثالث، أم هو في الحقيقة دفاعٌ عن «التقليد» الذي يحتمي باسم الإمام الشافعي، بكل ما يُمثِّله في الضمير الإسلامي من قيمةٍ علمية وفكرية؟

في طرح هذا السؤال الأخير ينكشف المستور في بِنية الخِطاب الديني، فهو خطاب يحتمي بالتراث ويحوِّله إلى «ساتر» للدفاع عن أفكاره هو ذات الطابع «التقليدي» الذي يميل إلى «إبقاء الوضع على ما هو عليه»، وذلك في تعارُضٍ تامٍّ مع ادعاءاته السياسية، وهنا نكتشف أن الدفاع المستميت موجَّه للطابع النقدي للخِطاب الذي يطرحه الكتاب — خاصة حين يكشف «خطوط» التقليد الخفية الممتدَّة من القرن الثاني حتى القرن الخامس عشر الهجري — «النقد» بمعناه العلمي أي المسلَّح بمنهج تحليل الخِطاب هو «العدو» الذي يريد الخِطاب الديني أن يغتاله، ولكي تسهُل له عملية «الاغتيال» تلك، يقوم بعملية إضفاء قداسة على الموضوع «خطاب الشافعي»، تنأى به عن أن يكون موضوعًا للدرس التحليلي النقدي، لكن عملية «إضفاء القداسة» هذه يُراد بها أن تُغطِّي — في الحقيقة — أطروحات ذلك الخِطاب الديني، وتُداري تقليديته، إنهم يتصوَّرون امتلاكهم للإمام الشافعي ولفكره، وللتراث بشكلٍ عام، ويتصوَّرون بِناء على ذلك أنه ليس من حق أحد سواهم أن يكتب عن الإمام الشافعي أو عن غيره من الأئمة.

الدليل على ذلك قول محمد بلتاجي — عميد كلية «دار العلوم» وأستاذ الفقه وأصوله — بين يدَي تعليقه على الكتاب: «إن … كتب في صُلب تخصصي وهو الفقه وأصوله، وهذا ليس تخصصه.» (جريدة الشعب، ١٦ إبريل، ١٩٩٣م، ص٢)، ويؤكد هذا مرة ثانية بقوله: «إن … كتب في تخصصات أصول الفقه (الشريعة) وليس اللغة العربية أو الدراسات الأدبية واللغوية، وما كَتب فيه هو تخصُّص لجنة الشريعة، ومن هنا جاء تقريري هذا.» وليس الأمر في الحقيقة محتاجًا لهذا التبرير، فمن حق محمد بلتاجي، ومن حق كل مُهتَم بالتراث، أن يُعلِّق على الكتاب وينقده، لكن ليس من حق أحد الادعاء باستئثار التخصُّص، فضلًا عن أن الحديث عن المعرفة العامَّة، وها هو بلتاجي يضع تخصصات «الفقه» و«اللغة» و«الأدب» في جُزرٍ منعزلة، صحيحٌ أنه يتراجع نسبيًّا عن حق الامتلاك هذا، ولكنه تراجعٌ ينطلق مِن كَون «المتخصِّص» بالمعنى السالف يمتلك الحقيقة المعرفية المُطلَقة للمجال الذي يتحدَّث عنه، يقول: «إنه ليس محرَّمًا على أي باحثٍ أو أي مسلمٍ الكلام أو الكتابة في الشريعة، ولكن عليه فقط إذا أقحم نفسه بدون علمٍ فعليه أن يتحمَّل المسئولية العملية عن ذلك.»

ولا شك أن هذا كلام أقرب إلى الدِّقة والموضوعية، باستثناء هذا الجمع بين «الباحث» و«المسلم» في امتلاك حق الكلام والكتابة عن الشريعة، هذا حق الباحِثِين فقط، من حيث

صفتهم تلك — الانشغال بالبحث وامتلاك أدواته — لا من حيث أية صفة أخرى، الشخص «المسلم» لا يحق له أن يتحدَّث أو يكتب لمجرد أنه مسلم، وإلا ضاعتِ الحدود الفاصلة بين «العلم» و«الدَّروَشة»، فضلًا عن احترام التَّخصُّص الذي يُبالِغ فيه محمد بلتاجي، والخَلط هكذا بين صفة «الباحث» وصفة «المسلم» هو بيت الداء في ثقافتنا الدينية المعاصِرة؛ حيث حدود التمايز بين «العلم» و«الوَعظ» غير واضحة؛ إذ كل مَن يمارِس «الوعظ» يُسمَّى عالِمًا، وكثيرٌ ممَّن يحملون ألقابًا علمية يكتسبون شهرتهم بصفةٍ أساسية من ممارَسة «الوعظ» سواء في المساجد أو عبْر أجهزة الإعلام المسموعة، والمرئية، والمقروءة.

لكن حرص محمد بلتاجي على حق امتلاك التَّخصُّص يظل هاجسًا مؤرِّقًا، وأعتقد أنه هو الذي نقله للدكتور مأمون سلامة — رئيس جامعة القاهرة سابقًا — الذي طرح عليَّ السؤال في صيغةٍ مُربِكة حيث قال فجأة في سياق حوارنا حول تقرير عبد الصبور شاهين: «ما العلاقة بين قسم اللغة العربية والإمام الشافعي؟ عملكم هو دراسة اللغة والأدب فقط، فلماذا تكتب كتابًا عن الإمام الشافعي؟»[١] وكان من الطبيعي أن يباغتنا السؤال — أقصد الدكتور أحمد مرسي، رئيس قسم اللغة العربية آنذاك وأنا — ويُربِكنا بهذه الصيغة المفاجِئة والاستنكارية في آنٍ، الدكتور مأمون سلامة أستاذ قانون، وتصوَّر أن الإمام الشافعي مجرَّد فقيه لا يدرسه إلا المتخصِّصون في الشريعة، لكن الدكتور أحمد مرسي أخَذ يشرح لرئيس الجامعة بطريقةٍ مُبسَّطة، تناسب المقام بالطبع، أن شاغل قسم اللغة العربية الأساسي هو تحليل «الكلام»، وأن هذا الشاغل يندرج تحت مفهوم علم «تحليل الخطاب»، وأنه لا يَتعارض مع دراساتٍ من زوايا أخرى لنفس «الكلام»، وسنعود لهذه النقطة تفصيلًا بعد ذلك! يكفي هنا القول إن كلًّا من محمد بلتاجي، ومأمون سلامة، ومِن قَبْلهما عبد الصبور شاهين، توهَّموا أن الكتاب دراسة في الفقه والشريعة، وذلك استنادًا إلى اسم «الإمام الشافعي» في عنوان الكتاب، ولم يقرأ الثلاثة باقي العنوان، وهو مركز الدراسة وبؤرة البحث «تأسيس الأيدولوجية الوسَطِيَّة».

هذا الدفاع عن حق امتلاك «التخصص» هو في حقيقته دفاعٌ عن «مَناطق» من التقليد يخشى بعضهم أن ينتهكها سلاح التحليل العلمي النقدي؛ لأن هذا الأخير سيكشف عن

---

[١] وقع هذا الحوار في مكتب رئيس الجامعة، وذلك قبل عرض موضوع «الترقية» على مجلس الجامعة، ولم يكن أحدٌ يدري أن الدكتور مأمون سلامة كان قد بيَّت النية على عرض الموضوع بطريقةٍ مُباغِتة على المجلس في غير دورته العادية، كانت هناك جلسة استثنائية لمجلس الجامعة لمناقشة مشكلات «فرع الخرطوم»، فأدرج مأمون سلامة الموضوع في هذه الجلسة تحت بند «ما يستجد من موضوعات».

«عطَن» التكرار، والإعادة دون إفادة، في كثيرٍ من الكتب والبحوث التي تُسمَّى «علمية»، والتي يُمنَح البعض على أساسها الدرجات، والرُّتب، ليس الأمر إذن دفاعًا عن الإمام الشافعي، ولا دفاعًا عن التراث، بل هو ابتزاز لمشاعر المسلمين الطيبين ليُساندوا أصحاب المصالح في اغتيال المنهج العلمي التحليلي النقدي، والسؤال الآن، أَيُّنا أكثر احترامًا للتراث وتوقيرًا له: أولئك الذين يُكرِّرونه بآليات الاختصار والتلخيص اعتمادًا على الشروح دون الأصول، أم أولئك الذين يتصيَّدون للأصول فهمًا وتحليلًا ونقدًا؟! الإجابة واضحة، فالفريق الأول لا يفعل أكثر مما يفعله الوارث الكسول بما ورثه — والتراث هو ميراثُنا الفكري عن الأسلاف — لأنه يكتفي باستهلاكه بالاعتماد عليه اعتمادًا تامًّا؛ فيتناقص مع مرور الزمن وتَقلُّ قِيمته، ومع تَوالي الأجيال يتناقص التراث، ويتآكل حتى الوصول إلى حالة «العَوَز» و«الفقر» الفكري والعقلي، وهذا حال فِكرِنا الديني الآن: أين هو من حيوية تراث القَرنَين الثالث والرابع؟ وأين هو مِن تسامُحه وانفتاحه على كل الثقافات السابقة؟!

إن الفارق بين الفكر الديني الحالي والفكر الديني الكلاسيكي في عصور الازدهار — وقبل الدخول في عصور التقليد — هو الفارق بين «التقليد» و«الإبداع» بين «التعصُّب» و«التسامح»، بين «الانغلاق» وضِيق الأفق من جهة، وبين «الانفتاح» الحُر الخلَّاق من جهةٍ أخرى، أما الفريق الثاني من الباحِثين (الوارثين) فإنهم يتعاملون مع التراث تعامُل الذي يريد أن يُنمِّي هذا التراث ويضيف إليه، ولا يكتفي بمجرَّد استهلاكه والاعتماد عليه، إن هذا التراث لا يتجدَّد بالتكرار والتقليد، بل يتجدَّد بمداومة بحثه ودراسته وتحليله كلما استجدَّت مناهج، واتَّسعَت قدرة العقل الإنساني معرفيًّا على إدراك ما لم يكن مدرَكًا، وعلى القدرة على قياس ما كان من قَبلُ لا يخضع للقياس، إن وحدة المعرفة الإنسانية، واتساعها بوَتائر متزايدةٍ ومتسارِعة هي التي تفرض الفحص المجدِّد، وإعادة القراءة الدائمة، لاكتشاف ما لم يكن ممكنًا كشْفُه من قَبلُ في هذا التراث، وليس صحيحًا أنه لم يترك الأول للآخِر شيئًا، وقول عنترة العبسي في مُعلَّقته المشهورة:

هل غادَر الشعراء من مُترَدَّم؟ أم هل عرفتُ الدار بعد تَوهُّم؟

إنما يتعلق بإشكالية «التعبير» الشِّعري، ولا علاقة له بإشكالية «التقدم» الفكري.

إن المتأخِّر يقف على أكتاف المتقدِّم؛ أي يقف على وعْي الأسلاف مضافًا إليه وعْي عصره، وهو ما يمنحه اتساعًا في الرؤية لم تكُن متاحَة للأسلاف. استعارة الوقوف على «الأكتاف» تضيء هذه الفكرة، فالأعلى يَتَّسع مجالُ إدراكه — ولو كان طفلًا — أكثر من

مجال إدراك مَن يقف على كتفيه، ولو كان رجلًا ناضجًا، إن قراءة التراث من منظور المنهجيات الحديثة هي «الاحترام» الحقيقي؛ لأنها تفترِض قدرة هذا التراث على الاستمرار والتطور، لكن هذه القراءة لا تقف عند حدود الاحتفال و«التوقير» الزائف، بل تتجاوز ذلك إلى «النقد» الذي يكشف عمَّا في هذا التراث من جوانب ضعف منبعها «تاريخيَّته». إن الدرس العلمي الحقيقي يكشف «الإيجابي» كما يكشف «السلبي» دون تعصب، أو حَمِيَّة زائفة، أو تقديس لفكرٍ بشري واجتهاد إنساني.

١

والكتاب — كما سبقت الإشارة — ليس دراسة في فقه الإمام الشافعي مِن منظور عِلم الفِقْه، وإنما هو دراسة في «نظرية المعرفة» كما يطرحها فِكر الشافعي من خلال عِلم الفِقْه. عِلم الفِقْه الذي «أصَّله» الشافعي ليس هو موضوعنا، بل الموضوع هو «الأصول» النظرية التي أقام عليها الشافعي وسائله الاستدلالية وإجراءاته المنهجية، ومرَّة أخرى ليس المقصود «الأصول» التشريعية أو الفقهية التي يستنبط منها الأحكام، وإنما المقصود رصد «آليات» التَّأْصِيل ذاتها من حيث هي عملية — أو عمليات — ذهنية، إنها دراسةٌ في «المنهج» بمعناه الفلسفي، وهو «منهج» لم يطرحه الشافعي طرحًا مباشرًا، وإنما نجده مبثوثًا بطريقةٍ «ضمنية» في كل كتاباته، ومحاوَلة الكشف عن تلك الآليات يعتمد على مجموعةٍ من المُسلَّمات التي تُحدِّد منهجية القراءة الكاشفة.

أولى تلك المُسلَّمات: أن أي مجالٍ من مجالات المعرفة ليس مجالًا منفصلًا عن باقي المجالات الأخرى في سياق ثقافة محدَّدة، فمجال علم النحو وعلوم اللغة مثلًا ذو صلةٍ بمجالات العلوم الأخرى في الثقافة العربية الإسلامية، صلة قد تكون أقل قربًا كصلة تلك العلوم بعلم الكلام والفلسفة، وعلوم الحديث والقرآن هي العلوم المؤسِّسة الممتَدَّة الصِّلة بكل العلوم تقريبًا، هذه المُسلَّمة هي التي سمحَت لنا في هذا الكتاب أن نضم الشافعي، والأشعري، والغزالي في سياقٍ معرفي واحد، رغم اختلاف المجالات التي ساهَم كل منهم فيها، الجامع لهم تلك المنهجية «الوسطية» التي تحدد لكل منهم بطريقته الخاصة — وفي سياق مجاله الخاص — كيفية صياغة الأفكار والمفاهيم.

المسلَّمة الثانية: أن أي نشاطٍ فكري — في أي مجالٍ معرفي — ليس نشاطًا مفارِقًا لطبيعة المشكلات الاجتماعية (الاقتصادية – السياسية – الفكرية) التي تشغل الكائن الاجتماعي. والمفكِّر كائنٌ اجتماعي يمارِس فعاليته الفكرية غير منعزل أو متعالٍ عن

طبيعته الأساسية تلك؛ لذلك لا يمكن النظر إلى فكر الإمام الشافعي بوصفه مفكرًا معلَّقًا في فراغ، ولا يمكن التعامل مع «الحقائق التي يصوغها هذا الفكر بوصفها حقائق طبيعية لا تَقبَل النقاش أو الرَّد. الحقيقة الطبيعية نتاجٌ لقوانين حتمية لا تختلف نتائجها إذا توافرت شروطها، وليست كذلك الحقائق المعرفية في أي نشاطٍ فكري داخل دائرة العلوم الاجتماعية (أو الإنسانية).»

وأهم من مناقشة تلك «الحقائق» من منظور الصواب والخطأ هو البحث عن تفسيرٍ لها بِردِّها إلى جذورها الاجتماعية، من هنا أهمية التحليل الاجتماعي الذي يطرح على الفكر أسئلة غير مُعتادة مثل سؤالنا مثلًا: لماذا احتاج الشافعي للدفاع عن «عربية» القرآن؟ ولماذا ألحَّ على الدفاع عن «السُّنَّة»؟ مثل هذه الأسئلة تكشف ما هو ضِمْني في خِطاب الشافعي، فنفهم من سياق تحليلات الشافعي التي تثيرها هذه الأسئلة أنه كان يناهض اتجاهات أخرى في الثقافة، لم تصل لنا آراؤها بشكلٍ متكامِل، هذا بدوره يطرح أسئلةً أخرى تُبرِز لنا طبيعة الهموم الاجتماعية المُحرِّكة لفكر الشافعي والمُحدِّدة لآليات خطابه.

المسلَّمة الثالثة: أن منهجية الفكر تكتسب صفة «الصدق» أو «عدم الصدق» من منظور «رؤية العالم» التي تختلف من جماعةٍ إلى أخرى داخل الثقافة الواحدة في تفاصيلها وإن تشابهت في كلياتها، وبعبارةٍ أخرى ثمة منظور كلي إسلامي للعالم لا يختلف عند الجماعات (بالمعنى الاجتماعي أو المعرفي) المختلِفة، ولكن تفاصيل هذا المنظور تختلف من جماعةٍ إلى أخرى، فلا يمكن مثلًا أن نعتبر أن رؤية العالم عند «المعتزلة» تتشابه في تفاصيلها مع رؤية العالم عند «الأشاعرة»، وقد يدخل في رؤية العالم الاعتزالية بلاغيون ونحاة وفقهاء ونُقَّاد، والأمر نفسه ينطبق على الرؤية «الأشعرية» أو «الشيعية» للعالم، وحين نُدخل «رؤية العالم» في تحليلنا للفكر يصبح «الصدق» أو «عدم الصدق» أمورًا نسبية، أو تاريخية بالمعنى الاجتماعي، وهذا هو الذي يجعل ممكنًا لنا الحديث عن «أيديولوجيات» مختلِفة داخل النظام الفكري الإسلامي، ويسمح لنا بوضع فكر الإمام الشافعي داخل منظومة الأيديولوجية «الوسطية» التي تَفترِض — منطقيًّا — أيديولوجيات أخرى تتوسطها.

وكلمة «أيديولوجية» أصبحتْ كلمة عربية بعد أن تم تعريبها في مجالات الفكر السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، والفلسفي، كما في مجال النقد الأدبي، ونظرية الأدب والفن. وهي تعني «المنظور» الذي يُحدِّد للإنسان معايير الصواب والخطأ، والثواب والعقاب، والمُحرَّم والمُحلَّل بالمعنى الاجتماعي لا الديني — أي المسموح به المرغوب،

والممنوع المَعيب — بكل ما يتداخل في بنية هذا المنظور، ويُشكِّله من أهواءٍ ومَصالح ورغباتٍ محكومة بقوانين الوجود الاجتماعي، وهي قوانين ليست حتمية ولا ضرورية كما سبق القول، هذه «الأيديولوجية» لا تتطابق بالضرورة مع الحقيقة الخارجية؛ لأنها تُعيد إنتاجها في التصورات والمفاهيم التي تحكم وعْي الفرد وتَوجُّهه، وكون المصطلَح مُلتبِسًا في ذهن «عوام» المُتعلِّمين وبعض الباحثين بالفكر الماركسي — أو بالشيوعية — فإن هذا نتيجة لتفشِّي الجهل، ولسيطرة نزعة «الاستسهال» والتعامل مع المفاهيم بما يمكن أن يُسمَّى «الفهم للوهلة الأولى».

إن مصطلح «أيديولوجية» ليس من إبداع ماركس ولا من نحت الشيوعيين، وإن كان يُعَد مصطلحًا من أهم المصطلحات التفسيرية في الفكر الماركسي، لكن أيديولوجية التشويه التي يُمارسها بعضهم هي التي ربطت في ذهن الناس بين بعض المصطلَحات كالأيديولوجية و«الجدلية» وبين الشيوعية، وبما أن الشيوعية في فَهمِها العامِّي والمبتذَل بحكم أيديولوجية التَّشويه أيضًا مذهبٌ إلحادي، فإن هذا الحكم ينتقل إلى تلك المصطلَحات المُشار إليها، فيصبح كل مَن يستخدمها شيوعيًّا مُلحِدًا كافرًا والعياذ بالله، ولعلَّ في هذا المثال نفسه ما يكشف عن معنى الأيديولوجية بحسبانها وعيًا زائفًا؛ أي وعيًا لا يتطابق مع الحقيقة.

المسلَّمة الرابعة: أن كل الخلافات الاجتماعية (الاقتصادية، السياسية الفكرية) بين الجماعات المختلفة في تاريخ الدولة الإسلامية كان يتم التعبير عنها من خلال اللغة الدينية في شكْلِها الأيديولوجي، لم يكن ممكنًا ممارَسة أي صراعٍ إلا على حلبة الخلاف حول قضايا التفسير والتأويل؛ أي النزاع على مِلكية النصوص، والحرص على استنطاقها بما يؤيد التوجُّهات والمصالح التي تعبر عنها الجماعات الفكرية. إن تناوُل تاريخ الفكر الإسلامي بوصفه نزاعًا حول «الحقيقة» يمكن حسْمُه؛ هو في الحقيقة نوعٌ من التزييف الأيديولوجي للتاريخ وللفكر معًا؛ فتاريخ الفكر ليس إلا تعبيرًا متميِّزًا عن التاريخ الاجتماعي بمعناه العميق، وسيطرة اتجاه فكري بعينه على باقي التيارات الفكرية الأخرى لا يعني أن هذا التيار قد امتلك «الحقيقة» وسيطر بها، فقد سيطر «المُعتزِلة» مثلًا فترة من الزمن على حركة الفكر بمساعدة السُّلطة السياسية، والخليفة المأمون على قِمَّتها، ثم حدث انقلابٌ فكري في عصر «المتوكِّل» جعل السيطرة للحنبلية التي تم إطلاق اسم «أهل السنة والجماعة» عليها، وهو اسمٌ ذو طابع أيديولوجي واضح؛ لأنه يعني بدلالة المخالَفة: نزع الصفة عن التيارات الأخرى المخالِفة.

وهذا يقودُنا إلى المسلَّمة الخامسة وفحواها: أن سيطرة اتجاه فكري بعينه لفترةٍ طويلة من الزمن لا يعني أن الاتجاهات الأخرى اتجاهات «ضالة»، و«كافرة»؛ لأن هذه الصفات الأخيرة تُعدُّ جزءًا من آلياتِ الاتجاه المسيطِرةِ لنفي الاتجاهات المخالِفة. إن السيطرة تتم وفق آليات سُلطوية ذات طبيعة سياسية غالبًا، وهي آليات لا علاقة لها بمفهوم «الحقيقة» بالمعنى الفلسفي؛ لأنها آليات تفرض «حقائقها» في الوعي الجماعي بعد أن تضفي عليها صفات السرمدية والأبدية، وليس معنى ذلك أن «حقائق» الاتجاهات المخالِفة هي «الحقائق» بالمعنى الفلسفي، بل هي أيضًا «حقائق» نسبية؛ لذلك يجب أن تحتل في التحليل العلمي مكانةً مساوية لـ «الحقائق» التي تطرحها الاتجاهات المسيطِرة، هكذا يتعامل منهج «تحليل الخطاب» مع تاريخ الفكر، فلا يفصله عن جذوره الاجتماعية من جهة، ولا يعطي لأحد الاتجاهات منطق السيادة لمجرَّد الشيوع والانتشار والشهرة من جهةٍ أخرى.

المسلَّمة السادسة: أن «المُستقِر» و«الثابت» في الفكر الديني الراهن ينتمي في أحيانٍ كثيرة إلى جذورٍ تراثية هنا وهناك، قد تكون الصلة واضحة بين الآنيِّ الراهن، وبين التراثي القديم، وقد لا تكون كذلك فتحتاج إلى آليات تحليل ذات طبيعة خاصة قادرة على «الحفر» من أجْل ردِّ الأفكار إلى أصولها، وبيان مَنشئها الأيديولوجي، وحين ينكشف الأساس الأيديولوجي لبعض ذلك «المستقر»، و«الثابت» تنتفي عنه أوصاف «الحقائق الثابتة»، أو «ما هو معروف من الدين بالضرورة»، إن للأفكار تاريخًا، وحين يتم طمس هذا التاريخ تتحول تلك الأفكار إلى «عقائد» فيدخل في مجال «الدين» ما ليس منه، ويصبح الاجتهاد البشري ذو الطابع الأيديولوجي نصوصًا مقدَّسة، هذه المسلَّمة السادسة تكشف لنا عن بُعْد الصراع الآني بين منهج «تحليل الخطاب» ومنهج القراءات التكرارية التي لا تضيف شيئًا إلى ما سبق، إنه صراعٌ حول «الوعي» الإسلامي الراهن: هل يظل كما هو أسير الترديد والتكرار؟ أم ينطلق إلى آفاق البحث الحر القادر على «فهم» التراث والتجادل معه، والإضافة إليه؟

٢

وهنا ننتقل إلى توضيح بعض المصطلَحات والمفاهيم التي بدَت مُستغْلِقة على أفهام كثير من أهل الاختصاص، فضلًا عن أفهام كثير من القرَّاء العاديين:

المصطلَح الأول: هو مصطلح «النص» وهو مصطلح يستخدم في مَجالين معرفِيَّين متداخِلَين: هما مجال «علم تحليل الخطاب» من جهة، ومجال «علم العلامات» أو

السيموطيقا (السيمولوجيا أحيانًا) من جهةٍ أخرى، في مجال علم العلامات يَتَّسِع مفهوم مصطلَح «النص» ليشمل كل نسقٍ من العلامات اللغوية وغير اللغوية يؤدي إلى إنتاج معنًى كُلِّي، وفي ظل هذا المفهوم يندرج النص اللغوي كما تندرج النصوص غير اللغوية، كالاحتفالات، والشعائر، والأزياء، ومائدة الطعام، ونافذة العَرْض، هذا فضلًا عن الفنون السَّمعية والبصرية؛ كالموسيقى، والتمثال، واللوحة الفنية، والكاريكاتير ... إلخ، لكن مصطلَح «النص» في علم الخِطاب يقتصر فقط على كل نسقٍ من العلامات اللغوية يؤدِّي إلى إنتاج معنًى كُلِّي، ويظل التداخل بين المجالَين المشار إليهما — السميوطيقا، وعلم تحليل الخطاب — قائمًا، وهو بمثابة العلاقة بين الكل والجزء؛ ذلك أن علم العلامات (السيموطيقا) هو العلم الأشمل الذي يعتبر عِلم تحليل الخطاب جزءًا منه، وذلك على أساس أن «اللغة» نظامٌ من العلامات تُعَد دراسته فرعًا من علم العلامات، رغم أنه هو الفرع الذي تأسَّس عليه الأصل، أو بعبارةٍ أخرى هو الجزء الذي ينبع منه الكل، وتظل العلاقة بين المجالَين علاقة تفاعُل خصبة تُثري كلًّا منهما، بحيث يصعب في كثيرٍ من الأحيان الفصل بينهما، إلا على سبيل الشرح والتوضيح كما نفعل الآن.

وفي مجال علم «تحليل الخطاب» — الذي هو مجال انشغال الباحث — ثمة تَفرِقة في النصوص بين «النص الأصلي» و«النص الثانوي» النص الأصلي في حالة التراث الإسلامي هو «القرآن الكريم» باعتباره «النص» الذي يمثل الواقعة الأولى في منظومةٍ نَبعَت منه وتراكَمَت حوله، والنصوص الثانوية تبدأ بالنص الثاني، وهو نص السُّنة النبوية الشريفة؛ إذ هي في جوهرها شرحٌ وبيان للنص الأصلي الأول، وإذا كانت السُّنة نصًّا ثانويًّا ثانيًا، فإن اجتهادات الأجيال المتعاقِبة من العلماء والفقهاء والمفسِّرين تُعَد نصوصًا ثانوية أخرى من حيث هي شروح وتعليقات إما على النص الأصلي الأول، أو على النص الثاني الثانوي، ولا يجب أن يُفهَم من وصفنا للسُّنة بأنها نصٌّ «ثانوي» أن ذلك تقليل من شأنها؛ لأن المصطلَح مصطلَحٌ وصْفِي لا يتضمن أي حكمٍ قيمي، وعلى ذلك يمكن الحديث عن «النصوص الدينية»، والسياق وحده هو الذي يتحدَّد على أساسه المقصود من النصوص الدينية، هل هي النصوص الأصلية؟ أم النصوص الثانوية الشارحة؟

في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية تحوَّلت النصوص الثانوية إلى نصوصٍ أصلية؛ أي تحوَّلَت — بفعل عوامل ومحدِّدات اجتماعية تاريخية — إلى نصوصٍ تُمثِّل إطارًا مرجعيًّا في ذاتها.

وقد حدث ذلك في كل مجالات المعرفة تقريبًا، وفي مجال علوم التفسير والفقه بصفةٍ خاصة، حيث تحوَّلت اجتهادات الأئمة إلى نصوصٍ أصلية يدور حولها الشرح والتفسير. وهكذا انحصر مجال الاجتهاد في فَهْم تلك النصوص الثانوية والترجيح بين الآراء والاجتهادات الواردة فيها، وتراجَع بشكلٍ تدريجي التعامُل المباشر مع النصوص الأصلية، وهذا هو الذي يقصده الباحث حين يشير إلى تحويل النصوص الثانوية إلى نصوصٍ أصلية، وهذا هو المقصود بالقول: إن العقل العربي الإسلامي ظل يعتمد سُلطة النصوص.

وهذا ينقلنا إلى شرح المفهوم الذي يحيل إليه مصطلح «صياغة الذاكرة» في الحديث عن التراث العربي الإسلامي في عصر التدوين، وهو القرن الثاني الهجري على وجه التقريب، والمصطلح مشتقٌّ من نظرية «الاتصال الثقافي» التي تتعامل مع الثقافة الجَمعيَّة — ثقافة الأمة والشعب أو ثقافة جماعة بعينها — بوصفها وعاءً يُمثِّل ما تُمثِّله «الذاكرة» بالنسبة للفرد، إنها الذاكرة التي تحفظ للأمة وَعْيها بذاتها من جهة، وبعلاقتها بما حوْلَها من جهةٍ أخرى، وكما يمكن لذاكرة الفرد أن تعتمد على الحفظ والتكرار وتستند في عمَلِها إلى آلية الاسترجاع والتَّرديد، كذلك يمكن لها أن تتجاوَز تلك الحدود وتُنَمِّي فعالية الاستنتاج والتفكير اعتمادًا على مبادئ كلِّية، وأصولٍ منهجية. ويتوقَّف الأمر في كل حالةٍ على نمط التربية ونوع التعليم الذي يَتلقَّاه الفرد. مثل الفرد يمكن صياغة ذاكرة الأمة وعقلها — أي صياغة ثقافته — بواحدةٍ من الطريقتين، ويحدث ذلك عادة في مرحلة انتقال الأمم والشعوب من مرحلة الشفاهية إلى مرحلة التدوين. من هنا يُعتَبر عصر «التدوين» بمثابة عصر تأسيس الأصول في تاريخ الأمة، وهو العصر الذي ينتسب إليه خِطاب الشافعي، والذي شهد صراعًا بين الاتجاهات الفكرية المختلِفة حول تأصيل الأصول في كل المجالات المعرفية تقريبًا.

وليس من قبيل الاستطراد أن نذكر أن هذا العصر يُعَد عصر التساؤلات الكبرى، والاختلافات الخصبة العميقة حول قضايا «العقل والنقل»، و«الرأي والحديث»، و«علوم الأوائل وديوان العرب» … إلخ، إنه العصر الذي شهد «مجاز القرآن» لأبي عُبيَدة مَعْمر بن المُثنَّى، و«معاني القرآن» للفَرَّاء، و«الرسالة» و«الأم» — موسوعة الفقه — للشافعي. وقُبَيل ذلك شهد «المُوَطَّأ» لمالك بن أنس، و«الكتاب» لسيبويه، وكتابات ابن المُقفَّع في السياسة والأدب. وبعد ذلك في القرن الثالث انهَمر غيْث المؤلَّفات التي نذكر منها كتب

الجاحظ، وكثيرًا من المؤلَّفات الفلسفية والكلامية التي ضاعت وحُفِظَت لنا عناوينها وأسماء مؤلِّفيها في «فهرست» ابن النديم.

وفي كتابنا عن الإمام الشافعي تحليل لبعض جوانب الصراع على تدوين الذاكرة بين «أهل الرأي» و«أهل الحديث»، وعن دور الشافعي في محاولَته «التَّوسُّط» الذي كشف تحليلُنا لخطاب الشافعي أنه في حقيقته «انحياز» أيديولوجي لمذهب «أهل الحديث»، لكن هذا المفهوم الخاص بآليات صياغة الذاكرة الجَمعية يبدو غائبًا تمامًا عن وعْي الذين كَتبوا «تقارير» عن الكتاب.

كان الصراع يدور في مُجمَله حول تحديد المرجعية النهائية للفعل الثقافي— الفكري الاجتماعي — وهل هي «العقل» أم «النَّقل»؟ ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن الصراع لم يكُن يدور حول مَرجعيَّتين تَصوَّرهما العقل الإسلامي مُتناقضَتَين، بل كان يدور حول تحديد «أولية» إحداهما دون إغفال أهمية الأخرى. وبعبارةٍ أخرى: كان السؤال: إذا تَعارَض العقل والنَّقل فأيُّهما تكون له الهيمنة والسيطرة على الآخَر؟ هل يتم تأويل «النقل» لرفع تَعارُضه مع «العقل»، أم يتم الاحتكام إلى «النقل» بالتشكيك في صحة استنتاجات العقل؟ وكان من الطبيعي أن يكون «التأويل» من أهمِّ الإجراءات والأدوات المنهجية عند أنصار أولوية «العقل» في حين يتمسك أنصار «النَّقْل» بالدلالات الحَرْفية مُحاوِلين قدْر طاقتهم وجهدهم «توسيع» مجالات النصوص من جهة، والحرص على «شموليتها» من جهةٍ أخرى، وهذا ينقلنا إلى مفهومٍ آخر هو مفهوم «سُلطة» النصوص، أو هيمنتها وشموليتها.

٣

ولعلنا الآن نستطيع أن نقول إن «النصوص» في ذاتها لا تمتلك أي سُلطة، اللهم إلا تلك السُّلطة المعرفية التي يحاول كل نص — بما هو نص — ممارستها في المجال المعرفي الذي ينتمي إليه. إن كل نص يُحاوِل أن يطرح سُلطته المعرفية بالجديد الذي يتصور أنه يُقدِّمه بالنسبة للنصوص السابقة عليه، لكن هذه السُّلطة «النَّصِّية» لا تَتحوَّل إلى سُلطةٍ ثقافية اجتماعية إلا بفعل الجماعة التي تتبنَّى النص وتُحوِّله إلى إطارٍ مرجعيٍّ، من هنا تَصح التفرقة بين «النصوص» والسُّلطة التي يضفيها عليها العقل الإنساني ولا تَنبُع من النص ذاته، ومن هنا تكون الدعوة إلى «التحرر من سُلطة النصوص» هي في حقيقتها دعوة إلى التحرُّر من السُّلطة المُطلَقة والمرجعية الشاملة للفكر الذي يُمارِس

القمع والهيمنة والسيطرة حين يُضْفي على النصوص دلالات ومعانِيَ خارج الزمان والمكان والظروف والملابَسات، إنها دعوةٌ للفهم والتحليل، وللتفسير العلمي القائم على التحليل اللغوي للنصوص داخل القرائن السياقية المُعقَّدة التي شرحها الباحث في بحث «إهدار السياق في تأويلات الخِطاب الديني» (مجلة القاهرة، يناير، ١٩٩٣م).

والسؤال الذي يُثار عادة من جانب بعض المدافعين عن «سُلطة النصوص» هو: أليس هناك من سبيلٍ لإبقاء العقل إلا برفض النصوص؟ وهو سؤال ماكر خبيث؛ لأنه لا أحد يرفض النصوص، بل الرفض موجَّه إلى «سُلطة النصوص» وهي السُّلطة المضفاة على النصوص من جانب أتباع «النقل»، والحقيقة أنه ليس هناك تصادُم بين «العقل» و«النص» لسببٍ بديهي وبسيط، هو أن «العقل» هو الأداة الوحيدة الممكنة، والفعالية الإنسانية التي لا فعالية سواها، لفهم النص وشرحه وتفسيره، ولدينا هؤلاء المدافعون عن «النقل» بتشويه «العقل» والتقليل من شأنه: كيف يتلقَّى الإنسان النص ويتفاعل معه؟ لقد قام الإمام علي بن أبي طالب في رده المعروف جدًّا والمشهور على الخوارج حين قالوا: «لا حكم إلا لله.» بتأسيس هذا الوعي الذي نحاول شرحه، فقال: «القرآن بين دفَّتَي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال.»، والدلالة الواضحة لهذا المبدأ المهم جدًّا والخطير، والمُغيَّب تمامًا في الخِطاب الديني المعاصر: أن عقل الرجال ومستوى معرفتهم وفَهمِهم هو الذي يحدِّد الدلالة ويصوغ المعنى.

وهذا كله ينفي وجود «تصادم» بين العقل والنص، وإنما ينشأ التصادم بين العقل وسُلطة النصوص، وذلك أنه حين تتحوَّل النصوص إلى سُلطةٍ مُطلَقة ومرجعيةٍ شاملة بفعل الفكر الديني الذي حلَّلْناه في كثيرٍ من دراستنا وأبحاثنا؛ تتضاءَل سُلطة العقل، وفي تضاؤل سُلطة العقل يكْمُن التخلُّف الذي نُعانيه على جميع المستويات والأصعدة. فإذا أضفْنَا إلى ذلك ما سبق قوله في الفقرة السابقة من أن سُلطة العقل هي السُّلطة الوحيدة التي تُفهَم على أساسها النصوص الدينية، يصبح التقليل من شأن العقل مؤدِّيًا مباشرة إلى إلغاء النصوص، والنصوص في هذه الحالة تصبح مملوكة ملكية استئثار لبعض العقول التي تُمارِس هيمنتها باسم النصوص، والحقيقة أن سَعْي الخِطاب الديني لتكريس سُلطة النصوص ولتكريس شموليتها هو في الواقع تكريس لسلطة عقول أصحابه وممثِّليه على باقي العقول، وهكذا تتكرس شمولية تأويلاتهم واجتهاداتهم، فيصبح الخلاف معها كفرًا وإلحادًا وهرطقةً وهي الصفات التي أُلصِقَت بكل اجتهادات الباحث.

يرتبط بمفهوم «سلطة» النصوص مفهوم «المرجعية الشاملة» للنصوص، وكلاهما وجهان لعملةٍ واحدة، أو تعبيران عن جانِبَي مفهوم واحد، وفي تقدير الباحث أن هذا المفهوم ليس مفهومًا دينيًّا، بمعنى أنه لا ينتمي إلى مجال الدين والعقيدة، بقَدْر ما ينتمي إلى التاريخ الاجتماعي للمسلمين، وأقصد بذلك أنه مفهوم تمَّت صياغته على مراحل متعاقِبة، وبأساليب وطرائق شتَّى حتى تَم لأبي الأعلى المودودي صَكُّه في مصطلح «الحاكمية» الذي استعاره منه سيد قطب، ومنه ينتج الخطاب الديني المعاصر بكل فصائله واتجاهاته في سعيه لإقامة «الحكم الإسلامي» أو الدولة الإسلامية، على خلافٍ بين مُنتِجي هذا الخِطاب في المصطلَحات، رغم الاتفاق في المفاهيم.

ولأننا ناقشنا آيات الحاكمية الثلاث الواردة في سورة «المائدة» في دراستنا المشار إليها عن «إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني»، نكتفي هنا بمناقشة بعض النصوص القرآنية التي أوردها محمد بلتاجي في تقريره عن كتاب الإمام الشافعي (جريدة الشعب، ١٦ أبريل ١٩٩٣م) وقد وردَت بالترتيب التالي في التقرير المشار إليه:

(١) ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ (الأحزاب: ٣٦).

(٢) ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (النور: ٥٠).

(٣) ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: ٦٥).

(٤) ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ٨٩).

(٥) ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣).

(٦) ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللهِ ذَلِكُمُ اللهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ (الشورى: ١٠).

(٧) تكرار للآية المذكورة في رقم «٢».

ولن نلتفتَ الآن إلى النَّزعة التعليمية والوعظية التي تُمارِس سُلطتها بشكلٍ مباشر على الكتاب وصاحبه من منظور الأعلى/أدنى، والأعلم/الجاهل، والمتخصص/عديم الخبرة.

سنتجاوز مؤقتًا عن آليات الخطاب القَمْعي لنكشف أنها آليات تستر عَوَرًا فاضحًا في «عقل» الخطاب ذاته، النصوص من ١–٣ أوردها بلتاجي ليقرر بها فكرة أن «العبودية» و«الإذعان» و«الانصياع» هي جوهر العقائد الدينية عامة، والعقيدة الإسلامية بصفةٍ خاصة، يقول بين يدي استشهاده بالنصوص الثلاثة الأولى: «وبديهي أن العقيدة الإسلامية — بل كل عقيدةٍ دينية — لا ترضَى من الإنسان إلا الطاعة المُطلَقة التي هي المفهوم الحرفي لمعنى (العبادة)، و(الإسلام). والذي لا يرتضي الانصياع المُطلَق للنصوص المقدَّسة فهو خارِج عن حد الإيمان بآياتٍ من القرآن كثيرة جدًّا منها ...» إلخ.

وعلى سبيل السِّجال — ليس إلا — ما رأْي محمد بلتاجي في عدم انصياع عمر بن الخَطَّاب لبعض أوامر القرآن الكريم، وممارَسات النبي ﷺ، في إعطاء «المؤلَّفة قلوبهم» نصيبهم من الزكاة، والمنصوص عليها في القرآن نصًّا لا يحتمل التأويل؟ وما رأْيُه في اجتهاده رضي الله عنه في عدم إقامة حد السرقة — المنصوص عليه في القرآن كذلك نصًّا لا يحتمل التأويل — عام الرمادة؟ وهل كان عمر بن الخَطَّاب «ينكر» النصوص، كما اتهم بلتاجي الباحثَ في حُكمٍ متسرعٍ خطير بأنه يعرف النصوص وينكرها؟ ولماذا لم ينهض له باقي الصحابة والمسلمون جميعًا ليُكفِّروه على «تعطيل النصوص»، وهي التهمة التي لا يكفُّ «فهمي هويدي» عن ترديدها ضد اجتهادات الباحث كلَّما وجد فرصةً لذلك؟ أغلب الظن أنه لا بلتاجي، ولا هويدي يستطيع أن يخرج من هذا المأزق إلا بالتسليم بحق الاجتهاد مع متغيِّرات الزمان والمكان، وبكل ما يترتب على هذا التسليم من أن «سُلطة النصوص» سُلطة مضفاة وليست سُلطة ذاتية.

لو تأمَّلْنا الآية رقم «١» في استشهاد بلتاجي نُدرِك على الفور آفة «الفهم للوهلة الأولى»، ذلك أن الآية تركيبٌ لغوي شرطي عن انتفاء الاختيار من جانب المؤمنين — ذكورًا وإناثًا — إذا قضى الله ورسوله أمرًا. الحديث هنا عن المؤمنين في عصر النبوة، والرسول ﷺ حاضرٌ يحكم بينهم ويقضي، إما بأمر الله مباشرة أو باجتهاده وفَهمه، وفي كل الحالات لا اختيار إذا صدر الحكم وقضى به، وهي الدلالة نفسها في الآية الثانية التي عبَّرت عن الطاعة بالقول «سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا»، أما الآية الثالثة فهي تشير إلى حالة «الاختلاف» الذي يصل إلى حد «الاشتجار» ومن الطبيعي أن يكون الحَكَم هو الرسول، ممثِّل السُّلطة العليا الدينية والزمانية في المجتمَع، في تلك الآيات الثلاث نجد حُكم الرسول ﷺ حُكمًا مباشرًا؛ أي بحضوره الشخصين واستماعه لكل الأطراف بوصفه قاضيًا وحاكمًا، وهذه حالة

ليست كائنة الآن؛ لأن ما هو بين يَدَي المسلم نصوص — أصلية وثانوية — تحتاج للفهم بإعمال العقل والاجتهاد.

إن «الانصياع» الذي يتحدَّث عنه بلتاجي ليس إلا قوة الإلزام الاجتماعي المُرتَهن بوجود الرسول حاكمًا وقاضيًا في شئون الدين والعقيدة، وفيما سوى ذلك فقَد خالفه بعض الصحابة في «شئون الدنيا» التي قرر عليه الصلاة والسلام في أكثر من مناسَبةٍ أننا أدرى بشئونها. ولو صحَّ تحليل بلتاجي لكان من الواجب على المسلمين الانصياع الدائم في حالة «تأبير النخل» ومنزل الحرب الذي اقترحه الرسول بدلًا من حفر الخندق. وعدم «انصياع» عمر بن الخَطَّاب للأوامر القرآنية ينفي نفيًا كاملًا صواب الاستشهاد لتكريس مفاهيم «العبودية» و«الانصياع» و«الطاعة» وعدم المُخالَفة الذي يُفضي إلى الخروج عن حدِّ الإيمان في رأيه.

هكذا نكتشف أن كلام بلتاجي عن «الانصياع المُطلَق للنصوص المقدَّسة» يفضي في الحقيقة إلى الانصياع لقراءاته هو للنصوص، وهي قراءة — كما رأينا — تَتجاهَل أبجديات التحليل اللغوي ناهيك بمراعاة مستوَيات السياق التي أهوَنُها «أسباب النزول» أحد علوم القرآن المعروفة جدًّا، والتي يشير إليها الجميع، ولا يكاد أحدٌ يُوظِّفها كواحدةٍ من مستويات السياق.

أما من (٣) إلى (٧) فيستشهد بها بلتاجي لتأكيد أن المبدأ الذي صاغه الشافعي لشمولية النصوص الدينية لكل مجالات الحياة بقوله: «ما من نازلةٍ إلا ولها في كتاب الله حكم.» مبدأٌ قرآني لم يَصُغْه الشافعي، وإنما صاغَتْه النصوص القرآنية ذاتها. يذهب بلتاجي إلى أن هذا المبدأ الذي صاغه الشافعي هو المعنى «الحَرْفي» — أُكرِّر «الحَرْفي» للآيات القرآنية التي يستشهد بها. ويحس الباحث بالخجل حين يضطر إلى تذكير أستاذ الفقه وأصوله — وعميد كلية جامعية — أنَّ قول الله سبحانه ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ يجب أن يُفهَم على أساس أن عبارة «كل شيء» في الآية لا تفيد العموم والشمول، وإنما هي كما يقول علماء أصول الفقه من باب «العام الذي يُرادُ به الخاص». إن الفهم الحرفي الذي يطرحه بلتاجي هو الفهم العامِّي نفسه الذي يطرحه بعض الصِّبية الجُهَّال، وبعض المُتعالِمين الذين يتكسبون من هنا وهناك بدعوى «أسْلَمة العلوم والمَعارف»، ولو صحَّ هذا الفهم الحرفي المبتذَل لتصوَّرْنا أن البشر لم يَعلَموا شيئًا على وجه الإطلاق من قبل نزول القرآن، وهذا هو ما يفعله جُهَّال الصِّبْية حين يتصورون أن البشرية قبل نزول القرآن الكريم كانت تَحيَا في جاهليةٍ عمياء

وفي حيوانيةٍ مُطلَقة. دلالة «كل شيء» إذن تختص بمجال العقيدة الإسلامية داخل مجال المعرفة الدينية، ولا تَمتدُّ إلى ما وراء ذلك من مَعارف طبيعية واجتماعية حصَّلَتها خبرة البشر في تسيير شئون حياتهم.

والدلالة نفسها تنطبق على الآية رقم «٥» ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ فالمَجال الدلالي للآية يَتمحوَر كله حول «الدين» وليس «الدنيا» التي كرَّر الرسول في أكثر من مناسَبةٍ أننا أدرَى بشئونها، والآية السادسة ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللهِ ذَلِكُمُ اللهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ لا يَكشِف سياقها إلا عن دلالة الاختلاف بين المسلمين وغيرهم ﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللهِ أَوْلِيَاءَ﴾، وهذا اختلاف مردود إلى الله؛ أي إلى حُكْمه تعالى يوم القيامة (انظر الآيتين قبلها في السورة نفسها).

وهكذا نجد أن مفهوم «شمولية النص» لكل الوقائع يُلغِي من فَهْم الإسلام تلك المناطق الدنيوية التي ترَكَها للعقل والخِبرة والتجربة. إنَّه المفهوم الذي يفضي إلى القول بالحاكمية، وبتحكيم الفَهم الحرفي للنصوص في كل مجالات حياتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

إن اعتماد الخِطاب الديني على آيات الحاكمية الثلاث في سورة المائدة، وعلى تلك النصوص التي استشهد بها بلتاجي، هو من باب التأويل الذي ينتزع الآيات من سياقها، ويضفي عليها دلالات لا تنطق بها، وفي ذلك تأكيد لقول الإمام علي رضي الله عنه بأن القرآن بين دفَّتَي المصحف، لا ينطق، وإنما يتكلم به الرجال، هذا هو الوعي الذي يحاول الباحث نشْرُه وإشاعتُه بين الناس دون تقليلٍ من شأن النصوص الدينية الأصلية، ولا من شأن دلالتها في سياقها ومجالها، وهذا ما كان موضوع تحليل مُسهَب في كتاب «نقد الخِطاب الديني»، ليس ثمة إذن دعوة للتَّحرُّر من النصوص، بل من سُلطة النصوص النابعة من شموليتها، وهي الشُّمولية التي بدأَت برفع الأمويين للمصاحف على أَسِنَّة السيوف، طالِبِين الاحتكام إلى كتاب الله في صراعٍ اجتماعي سياسي، وهي الخديعة التي وقع في أحابيلها المحاربون الذين أنهكَتْهم الحرب، رغم أنهم كانوا قاب قوسين أو أدنى من الانتصار الحاسم، ثم حين اكتشفوا أن الأمر انتهى بتحكيم الرجال — عمرو بن العاص، وأبو موسى الأشعري — عادُوا يطالِبون بحُكْم الله مُتصوِّرِين أن النصوص تَحكُم حُكمًا مباشرًا دون أن يقوم عقلٌ إنساني بفَهمِها وشَرْحها وتفسيرها.

إن الدعوة للتحرُّر من سُلطة النصوص ومن مرجعيتها الشاملة ليست إلا دعوة لإطلاق العقل الإنساني حرًّا يتجادَل مع الطبيعة في مجال العلوم الطبيعية، ويتجادَل مع الواقع الاجتماعي والإنساني في مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب، فهل تَتصادَم هذه الدعوة مع النصوص الدينية، أم تتصادم مع السُّلطة التي أضفاها بعضهم بالباطل على بعض تلك النصوص، فحوَّلُوها قيودًا على حركة العقل والفكر؟ إن هذه الدعوة للتحرُّر لا تقوم على إلغاء الدين ولا تقوم على إلغاء نصوصه، لكنها تقوم على أساس فهم النصوص الدينية فهمًا علميًّا.

إن الدِّين عامَّة، والإسلام خاصَّة لا يقوم كما توهَّم بلتاجي على أساس «القسر» و«القهر» و«الإلزام»؛ أي لا يقوم على «العبودية» بالمعنى الذي يفهمه أصحاب «الحاكمية»؛ أي بالمعنى الذي يفهمه بلتاجي، وهو معنًى ليس بعيدًا عن مفهوم الحاكمية، وإن تحاشَى استخدام المصطلَح. إن العلاقة بين الله سبحانه وتعالى والإنسان كما يصوغها القرآن الكريم تقوم على أساس «حرية الاختيار»، فالمجال مفتوح أمام الإنسان ليؤمن أو ليكفر، والنصوص الدَّالَّة على هذه «الحرية» محفوظة ومعروفة، وحين يختار الإنسان عقيدةً بعينها يكون مطلوبًا منه «الطاعة» القائمة على حرية الاختيار الأصلية، فالفرع لا يلغي الأصل أبدًا، إن «الطاعة» في الإسلام تقوم على «الحب»، وهو بُعْدٌ مفقود في تَصوُّر الخِطاب الإسلامي المعاصِر لعلاقة الله بالإنسان. هذا فضلًا عن أن القرآن يصوغ العلاقة بين الله والإنسان في بُعْد «العبادية» وليس «العبودية» وفي الفارق نُحيل القارئ إلى الفصل الأول من كتاب «نقد الخطاب الديني».

وإذا كانت سُلطة النصوص سُلطة مُضافَة كما سبَقَت الإشارة، وإذا كانت شموليتها لكل تفاصيل الحياة مبدأ تاريخيًّا تأسَّس في التاريخ الاجتماعي للمسلمين، فالنتيجة التي تنتهي إليها أن إنكار أي من هذين الأمْرَين أو كليهما لا يعني اعتداءً على العقيدة أو استبعادًا للدِّين، على عكس ما يُروِّج له المُبطِلون من دعاة السُّلطة والسيطرة والهيمنة باسم الدين والعقيدة.

٤

من هنا تفقد الاتهامات مشروعيتها المعرفية، وإن كان هذا لا يعني عدم الالتفات لدلالتها الأيديولوجية. في مناقشة عبد الصبور شاهين للكتاب في تقريره المَشبُوه يستشهد بالعبارات الأخيرة في الكتاب ليصوغ اتهامًا على درجةٍ عالية من الخطورة، فحواه أن الكاتب يدعو

إلى نبذ نصوص الإسلام والتحرُّر فيها، ثم يتساءل مستنكِرًا: «ماذا يريد للأمة بعد أن ألقى بالقرآن والسُّنة جانبًا؟!»، ويكرر محمد بلتاجي الاتهام نفسه متابِعًا أستاذه وشيخه، حين يُلخِّص محتوى الكتاب في أمْرَين: أولهما — وأخطرهما بالطبع — «العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسُّنة، والدعوة إلى رفضِها وتَجاهُل ما أتت به.»

والعبارات التي يستشهد بها كِلاهما من الكتاب عبارات منتزَعة من سياقها انتزاعًا كاملًا جعَلَها فاقدة لمعناها ولدلالتها. ومِن هنا أمكن للدكتور عبد الصبور شاهين، ولكل مَن جاء بَعْده وكرَّر كلامه دون تثبيت، أن يُسقِط عليها المعنى الاتهامي الذي يُفضِي ببساطةٍ وسهولة إلى التكفير.

العبارة كما أوردها عبد الصبور شاهين في تقريره هي: «وقد آن أوانُ المراجَعة والانتقال إلى مرحلة التحرُّر، لا مِن سُلطة النُّصوص وحدها، بل من كل سُلطة تُعيق مَسيرة الإنسان في عالَمنا. علينا أن نقوم بهذا الآن وفورًا قبل أن يجرفنا الطوفان.»

وقد شاء عبد الصبور شاهين وأتباعه أن يَفهَموا أن المقصود بسُلطة النصوص؛ نصوص القرآن والسُّنة، وهذا فهمٌ مُغرِض تمامًا وخاطئ تمامًا، والعودة إلى السياق تكشف عن أن المقصود بالنصوص التي يجب التحرُّر منها هي النصوص الشارحة التي حلَّلها الكتاب على طول صفحاته. والفقرة التي انتُزِعَت منها العبارة السابقة هي:

«هذه الشمولية التي حرص الشافعي على مَنحِها للنصوص الدينية ... تعني في التحليل الأخير تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته.» فالحديث هنا عن الشمولية التي أضفاها الشافعي على النصوص، وليس عن النصوص ذاتها، هذه الشمولية قد سبَق شرحُها داخل ثنايا الكتاب شرحًا وافيًا، التي تعنينا هنا، تلخيص هذه الدلالة الشمولية التي أضافها الإمام الشافعي على النصوص الدينية، وذلك عن طريق توسيع مجال فعالية النصوص ومجال تأثيرها بالخطوات التالية:

(١) تحويل السُّنة النبوية — النص الثانوي — إلى نصٍّ مُشرِّع لا يَقل في دلالته التشريعية عن النص الأول، القرآن الكريم، وهذا على خلاف ما كان مستقرًّا قبل عصره من أنها نصٌّ شارح وبيان.

(٢) توسيع مفهوم السُّنة بإلحاق الإجماع بها، وكذلك عدم التفرقة بين «سُنَّة الوحي» وسُنَّة «العادات».

(٣) ربط مفهوم القياس والاجتهاد ربطًا مُحكَمًا بالنصوص وتضييق نطاقه، وهو أمرٌ مشروح بالتفصيل في الفصل الأخير من الكتاب، وتستمر الفقرة التي تدور كلها حول فِكر الشافعي وفِكر مَن تابعه على النحو التالي:

«فإذا أضَفْنا إلى ذلك أن مواقف الشافعي الاجتهادية تدور في أغلبها في دائرة المحافَظة على المُستقِر والثابت، وتسعى إلى تكريس الماضي بإضفاء طابع ديني أزَلِي عليه — كما رأينا في اجتهاداته في ميراث العبد، وفي ميراث الأخت الوحيدة، وفي مسألة زكاة الغِراس (وهي اجتهادات نُوقِشَت بالتفصيل في ثنايا الكتاب) — أدرَكْنا السياق الأيديولوجي الذي يدور فيه خطابه كله، إنه السياق الذي صاغه الأشعري مِن بعده في نسقٍ مُتكامِل، ثم جاء الغزالي بعد ذلك فأضفَى عليه أبعادًا فلسفية أخلاقية كُتِب له الاستمرار والشيوع والهيمنة على مُجمَل الخِطاب الديني حتى عصرنا هذا.»

هكذا ما تزال الفقرة تدور حول فكر الشافعي واجتهاداته — التي من حق كل باحثٍ الاختلاف معها — تلك الاجتهادات التي انتقلَت إلى أبي الحسن الأشعري، ومنه إلى الغزالي، وليس المقصود هنا الأفكار الحَرْفية، وإنما المنهج والطريقة؛ أي تكريس شمولية النصوص وتقديس الماضي، والسَّير على منهج الاتباع، والنُّفور من الإبداع، وتستمر الفقرة في حديثها عن تلك الاجتهادات وعن دلالتها.

«وهكذا ظل العقل العربي الإسلامي يعتمد سُلطة النصوص، بعد أن تَمَّت صياغة الذاكرة في عصر التدوين — عصر الشافعي — طبقًا لآليات الاسترجاع والترديد، وتحوَّلت الاتجاهات الأخرى في بنية الثقافة — والتي أرادت صياغة الذاكرة طبقًا لآليات الاستنتاج الحُر من الطبيعة والواقع الحي — كالاعتزال والفلسفة العقلية إلى اتجاهاتٍ هامشية.»

ثم يَرِد بعد ذلك مباشرة النص الداعي إلى التحرُّر من سُلطة النصوص والذي فهمه عبد الصبور شاهين وأشياعه على النحو التالي:

«أول النصوص التي يُؤكِّد على ضرورة التحرُّر منها: القرآن والسُّنة، ولكنه لم يُحدِّد مفهوم هذا التحرُّر، ولا حدود هذه النصوص، ذات الطابع الأيديولوجي الخاص؟ وماذا يريد للأمة بعد أن تُلقِي بالقرآن والسُّنة جانبًا؟» ولا يكتفي عبد الصبور شاهين بإلصاق هذا الفَهم بهذا الكتاب وحده، بل يذهب إلى حد الزعم أن المُطالَبة بالتحرُّر من سُلطة القرآن والسُّنة هي النتيجة التي تتكرَّر في البحوث كلها. هذا الخلط الذي عَمَد إليه كاتِب التقرير في فَهْمه لكلمة «النصوص» مسئول مسئولية مباشرة وكاملة عن انتشار الاتهام مِن تقريره إلى المسجد، فمساجد مصر كلها، ومنه إلى كثيرٍ من الأقلام التي تُؤمِن بمنهج

«النَّقل» و«الاتباع» وتَجفل من التثبت من حقيقة الاتهام رغم ما أفضى إليه من نتائج، وما يمكن أن تَترتَّب عليه من أخطار.

المشكلة التي نواجهها هنا في تأويل عبد الصبور شاهين الذي تابعه فيه الجميع ليست فقط مشكلة الفَهم المُغرِض الاتِّهَامي، ولا القراءة المُتربِّصة اللَّتين تُفْضيان كلتاهما إلى التشكيك في العقيدة والاتهام بالكفر والرِّدة، هناك مشكلة أخطر هي مشكلة «عدم الفهم»؛ لأن مصطلَح «النص» من المصطلَحات المرتبطة بمجالٍ معرفي علمي هو «علم تحليل الخِطاب». وهو مجال يُفرِّق — كما سبقَت الإشارة في الفقرة السابقة — بين الواقعة الأصلية أو النص الأول الذي هو في حالتنا هنا «القرآن الكريم»، وبين «النصوص الثانوية» الشارِحة التي تراكَمت حول النص الأول، ومنها النص الثانوي الأول وهو «السُّنَّة» النبوية.

ومما يَتصل بعدم الفهم المُشار إليه مسألة «صياغة الذاكرة» في عصر التدوين، وهو مصطلَح يبدو غائبًا تمامًا في وعي كاتِب التقرير، رغم إشارتنا إليه في صُلب الكتاب أكثر من مرة، وصفًا للعصر الذي أنتج الإمامُ الشافعي فيه خطابَه، وهو مفهومٌ مُشتَق — كما سَلفَت الإشارة — من «نظرية الاتصال الثقافي»، يُحلِّل الكتاب من خلاله حقيقة الصراع بين «أهل الرأي» و«أهل الحديث» على أساس أنه صراع حول برنامج تدوين الذاكرة الجمعية للأمة: هل يتم بناء العقل الثقافي طبقًا لآليات الحفظ والترديد، أم وفقًا لفاعلية الاستنباط والاستدلال؟ وبعبارةٍ أخرى هل تكون «النصوص» هي الإطار المرجعي الأوَّلِي للعقل الجمعي، أم يَتحدَّد الإطار المرجعي في فعالية الاستنباط والاستدلال؟

النقطة الثالثة في مسألة «عدم الفهم» أو «القراءة المُغرِضة المتربصة» أن الحديث كله يدور في الكتاب عن «سُلطة» النصوص لا عن النصوص ذاتها، إنها السُّلطة التي يضيفها الفكر الديني على النصوص، وليس من الضروري أن تكون نابعة منها، هل كان عمر بن الخَطَّاب — مثلًا — غير مُدرِك لأهمية النصوص التي تضع «المؤلَّفة قلوبهم» ضمن مَن يستحقون نصيبًا من الزكاة، أو لأهمية النصوص التي تحكم على السارق بقطع اليد؟ هل حِين لم يحكم عمر بمنطوق تلك النصوص كان يخالِف الإسلام، ويطالب بالتحرُّر من النصوص؟! الإجابة قطعًا بالنفي؛ لأن عمر بن الخَطَّاب كان ببساطةٍ يدرك سياق النصوص، وكان لا يتعامل مع أحكامها بوصفها تُمثِّل سُلطة مطلَقة. حين ننادي بالتحرُّر من سُلطة النصوص تكون دعوة التحرُّر موجَّهة «للهيمنة» وللشمولية التي أُضفيت على تلك النصوص في سياقٍ ثقافي حضاري بعينه.

بَعْد هذا الشرح والتوضيح تنكشف مستوَيات عدَم الفهم من جهة، والقراءة والتأويل المُغرِضان من جهة أخرى لمقولة «التحرُّر من سُلطة النصوص» لأن تحويل النصوص إلى سُلطةٍ مطلَقة ومرجعية شاملة يرتد في النهاية إلى تحويل «فهم» ما لتلك النصوص إلى سُلطةٍ شاملة.

٥

يكرر الدكتور محمد بلتاجي اتهام عبد الصبور شاهين حرفيًّا، استنادًا إلى النص السابق المُنتَزع من سياقه؛ أي إنه يُكرِّر أخطاء عبد الصبور شاهين في عدَم الفهم، وفي القراءة المُغرِضة المُتربِّصة، لكنه يزيد على عبد الصبور شاهين أنه يَستنكِر ربْطَنا في الكتاب نفسه بين مفهوم الشافعي لشمولية النص، وبين مفهوم الحاكمية في الخِطاب الديني المعاصِر، ولا ندري على وجه الدِّقة ما الذي يعيبه على هذا الربط من جانِبنَا. إن مفهوم «الحاكمية»، كما شرَحْنا تفصيلًا في الفصل الأول من كتاب «نقد الخِطاب الديني»، مفهومٌ ينبُع من شمولية سُلطة النصوص الدينية لكل مجالات حياتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، وهو المفهوم الذي طرَحه لأول مرة أبو الأعلى المودودي في الهند وباكستان، ثم نقَلَه عنه سيد قطب. إنه المفهوم الذي يُلغِي مِن فهم الإسلام تلك المناطق الدنيوية التي ترَكَها للعقل والخبرة والتجربة في قول النبي ﷺ «أنتم أدرى بشئون دنياكم.» واعتماد الخطاب الديني في تكريس مفهوم «الحاكمية» على الآيات الواردة في سورة المائدة، هو من باب التأويل الذي يَنتزِع الآيات من سياقها ويُضفِي عليها دلالات ليست لها. لقد تَعرَّضْنا لتحليل هذه الآيات في دراستنا عن «إهدار السياق في تأويلات الخِطاب الديني» (مجلة القاهرة، يناير ١٩٩٣م) كاشفِين أن معنى «الحكم» الوارد في الآيات هو الفَصْل بين المتخاصِمَين؛ أي إنه الحكم بالمعنى اللغوي لا بالمعنى الاصطلاحي الذي يعني النظام السياسي للحكم، لكن الدكتور البلتاجي يرد علينا هذا كله بمجرد الاستشهاد بالآيات المذكورة وبأمثالها، كأن الباحث لم يقرأ تلك النصوص ولم يَقُم بتحليلها.

وإذا كان لـ محمد البلتاجي عُذْره؛ لأنه لم يقرأ سوى كتاب «الإمام الشافعي» وإن كان قد اكتفى به دليلًا على صحة كل اتهامات عبد الصبور شاهين — فلا عذر له؛ لأنه قد قرأ الإنتاج كله، ومن المفترَض لقارئ الإنتاج كاملًا أن يتعامل معه بوصفه نصًّا واحدًا يفسِّر بعضه بعضًا؛ لأن ما أُجمِل في كتاب أو بحث يكون مشروحًا شرحًا تفصيليًّا في بحثٍ آخر أو كتابٍ آخر، وإذا كان عبد الصبور شاهين قد أدرك أنَّ للباحث مشروعًا فكريًّا

يقوم على دعامتي «التراث» و«التأويل»، فقد كان ينبغي عليه أن يقرأ الإنتاج بوصفه كُلًّا موحَّدًا، لكنه بدلًا من ذلك اعتبر ذلك عيبًا فادحًا في إنتاج الباحث، ولم يُدرِك أن العيب يقع في جانبه هو؛ لأن قراءاته مُبتسَرة مُتربِّصة كيْدِية.

إن الدعوة للتحرُّر من سُلطة النصوص كما هو واضحٌ دعوة للتحرُّر من «سُلطة» أضفاها بعضهم على هذه النصوص، حين جعلوها نصوصًا ناطقة خارج الزمان والمكان والظروف والملابَسات، وهي دعوة للفهم والتحليل والتفسير العلمي القائم على التحليل اللغوي والقرائن السياقية المُعقَّدة للنصوص، والتي تم شرحها كاملة في بحث «إهدار السياق»؛ لذلك يصبح تكرارُ عبد الصبور شاهين للاتهام تعليقًا على بحوثٍ ودراساتٍ أخرى؛ تكرارًا من باب تأكيد الحكم بالكفر والخروج عن الملة من مثل تعليقه على مقالة: «ثقافة التنمية وتنمية الثقافة» (مجلة القاهرة، العدد ١١٦، ١٩٩٠م) قائلًا: «ولسوف نرى أنه يعني بالنصوص ما يشمل القرآن والسُّنة، وهي دعوة خطيرة تكرَّرت كثيرًا في مواضع أخرى، يريد بها نفْي العلاقة بين العقل والنص القرآني بخاصةٍ، مستخدمًا المزيد من المغالَطات، وتزييف المفاهيم، مع أن النصوص الصحيحة لا تتصادم مع العقل بحال.»

والحقيقة أن المغالَطات وتزييف المفاهيم تُسيطِر على أحكام عبد الصبور شاهين، فليس هناك دعوة للتحرُّر من النصوص، بل من سُلطة النصوص، وهي السُّلطة التي أضفاها الشافعي والفكر الديني على النصوص، كما سبق أن شرحنا. ودعوتُنا هي الدرس العلمي الذي يُحدِّد مجال فعالية النصوص تحديدًا دقيقًا بعيدًا عن الاستشهاد العشوائي بها خارج السياق المحدِّد لدلالتها.

نطالب في كتاباتنا بالعودة إلى الفصل بين ما هو من شئون الدنيا — التي نحن أدرى بها كما قال الرسول ﷺ — وبين ما هو من شأن العقيدة والدِّين. هذه الدعوة للتحرُّر لا تقوم على إلغاء الدين ولا إلغاء نصوصه بقدر ما تقوم على فَهمِها فَهمًا علميًّا، وتحديد المجال الخاص بها. وهذا بالضبط هو معنى العبارات التي اقتبسها عبد الصبور شاهين من «ثقافة التنمية وتنمية الثقافة»، وأضفَى عليها مِن عنده الدلالات المُفضِية إلى التكفير. تقول العبارات المقتبسة: «ولا خلاص من تلك الوضعية إلا بتحرير العقل من سُلطة النصوص الدينية، وإطلاقه حرًّا يتجادَل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني، فينتج المعرفة التي يصل بها إلى مزيدٍ من التحرر، فيصقل أدواته، ويطور آلياته.» إنها دعوةٌ لإطلاق العقل ليتجادل مع الطبيعة في مجال العلوم الطبيعية، وليتجادل مع الواقع الاجتماعي والإنساني في مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب ... إلخ، فهل يتصادم

ذلك مع النصوص الدينية؟ أم يتصادم مع السُّلطة التي أضفاها بعضهم بالباطل على بعض تلك النصوص، فحوَّلوها إلى قيودٍ على حركة العقل والفكر؟!

٦

إذا كان كلٌّ من عبد الصبور شاهين ومحمد بلتاجي قد وافَق الآخَر في مسألة العداوة الشديدة للنصوص، وكراهية القرآن والسُّنة والدعوة للتحرر منهما؛ فقد انفرد بلتاجي باتهام آخَر فحواه: «الجهالات المتراكِبة بموضوع الكتاب الفقهي والأصولي»، وهو اتهامٌ ينطلق مما سبقَت الإشارة إليه من دعوى «الاستئثار» بالتَّخصُّص بوصفه «منطقة نفوذ» محمية لا يجب الاقتراب منها إلا بإذنٍ خاص، هذا فضلًا عن أنه اتهامٌ يعكس جهلًا مفضوحًا بموضوع الكتاب، الذي هو بحث في «الأيديولوجية» الضمنية التي يمكن الكشف عنها من خلال تحليل خطاب الشافعي.

لكن الجهل الفاضح بموضوع الكتاب، وبمنهج التحليل وإجراءاته، لم يمنع الدكتور بلتاجي من «التعالُم» على الكتاب وصاحبه مستشهدًا بالنصوص القرآنية — التي سبق لنا تحليلها وكشف أخطاء الفهم للوهلة الأولى من جانب بلتاجي — شأن جميع الوعاظ وخطباء المساجد، وذلك لكي يؤكِّد «سُلطة النصوص» ومرجعيتها الشاملة.

وفي هذا الاستشهاد الذي يَتجاهَل مستويات السياق، وأبسطها سبب النزول من جهة، وسياق التركيب اللغوي من جهةٍ أخرى، يكشف بلتاجي عن نزعةٍ استعلائية فجَّة، يتوهَّم صاحِبُها أن هذه النصوص القرآنية مجهولة للمُخاطَب، ويُعبِّر عن هذه النزعة بطريقةٍ يتصوَّر أنها ساخرة، فيتساءل «فهل مرَّت عليه هذه النصوص — وما يماثلها — أم إنه يجهلها؟» ثم تتحوَّل السخرية إلى اتهامٍ صريح بالكفر حين يجيب عن تساؤله قائلًا: «الظاهر أنه يعرفها وينكرها.»

وإذا كان مثل هذا ما يذهب إليه بعض الصبية من الجهال وبعض المتعالِمين، فقد كان حَريًّا بمن يحتل موقع بلتاجي أن يربأ بنفسه؛ احترامًا لموقعه الأكاديمي على الأقل، عن النزول إلى هذا المستوى، ولكنَّ للرجل عذرًا أقبح من الذنب؛ لأنه كتَب تقريره في عجالةٍ من أمره مُناصَرة لأستاذه، مِن منطلَق قبلي جاهلي، لكي يقدمه لرئيس الجامعة آنذاك — مأمون سلامة — مبرِّرًا له قرار «رفض الترقية» الذي كان مضمَرًا في نفس رئيس الجامعة. إنَّه منطق «انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا.» مفرَّغًا من الدلالة الإسلامية الناصعة التي أضفاها النبي على هذا القول حين سُئل عليه السلام: «كيف ننصره ظالمًا؟ فقال

ﷺ: بأن تكفه عن ظلمه.» ولقد كَشف هذا المنطق القبلي الجاهلي عن وجهه جليًّا في قول بلتاجي: «وأنا إذا كنت قد أعددتُ تقريرًا بسيطًا من تسع صفحات عن إنتاج واحد له، فإن بقية إنتاجه تحتاج لكتابٍ كامل مليء بآلاف الأخطاء البديهية في علم أصول الفقه.»

هكذا أوقع الرجل نفسه بنفسه؛ فالإنتاج ليس في «علم أصول الفقه»، ولو كان قرأ التقارير الثلاثة فقط عن الإنتاج — دون الإنتاج نفسه — لاكتشف بنفسه عملية التزوير الفاضحة التي يقوم بها، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى لو كان قد قرأ «نقد الخِطاب الديني» فقط لكان قد أدرك أننا قُمنا بتحليل مفهوم «الحاكمية» تحليلًا تاريخيًّا كاشفًا عن أساسه الأيديولوجي في التاريخ الاجتماعي السياسي، ولو كان الرجل قد قرأ بالإضافة إلى ذلك بَحْثنا «إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني»، لاكتشف أن آيات الحاكمية التي استشهد بها محلَّلة تحليلًا منهجيًّا في هذه الدراسة.

لكن ما للرجل والقراءة، وما له واتباع الحق، إنه من أتباع الرجال والقائلين: «اعرف الحق بالرجال ولا تعرف الرجال بالحق.» أولئك الذين يفسدون في الأرض وهم يَحسَبون أنهم يحسنون صنعًا، وما أسهل على أمثال هؤلاء «التعالي» و«التعالُم» و«التكفير»؛ لأنهم يظنون أنفسهم في حماية مَن هو أكبر وأعظم، أليس بلتاجي في حماية «شاهين» وهذا الأخير تحميه مؤسَّسات ودول وأموال؟ فلماذا لا يتبع صاحبَه — أو بالأحرى حاميه — في «التكفير»، وذلك حين يُقرِّر في بساطةٍ متناهية وبرودةٍ يحسده عليها الجلَّادون أن مؤلِّف الكتاب يعرف النصوص ولكنه «ينكرها».

هكذا، وكأن الأستاذ الدكتور السيد العميد بلتاجي لا يعلم أن «إنكار النصوص القرآنية» هو إنكارٌ لما يُعلَم من الدِّين بالضرورة، وكما كان الأمر سهلًا عليه مناصرةً لأستاذه وحاميه، فما أسهلَه على تلاميذه ومُريديه الذين تصدَّوا في المساجد والمحاكم لتأليب العامة لمحاكَمة الكاتب سعيًا إلى قتله، ولقد بلغَت الوقاحة الفكرية والسَّفالة الأكاديمية بأحدهم إلى حد الدعوة — دعوة صريحة داخل أروقة الجامعة لاحتقار الكاتب ومقاطعته وتأليب طلَّابه عليه، في حربٍ «قذرة» تستخدم الكلمة المطبوعة بدلًا من الجنزير والمطواة والقنبلة.

إن ما يسميه بلتاجي «الجهالات المتراكبة بموضوع الكتاب الفقهي والأصولي.» اتهامٌ ناتِج كما قلْنا عن عدَم فهْم لموضوع الكتاب، وعن عدم إدراكٍ لمنهج التحليل وإجراءاته؛ لذلك يقتبس بلتاجي النتائج مُغفلًا المقدِّمات التي أفضَت إليها، ومتجاهِلًا لها تجاهلًا تامًّا؛ ولأن هذه النتائج لا تتفق مع قناعاته الأيديولوجية — أو بالأحرى مع محفوظاته عن

التراث — يقفز منها إلى أحكامٍ ذات طابع تقريري وعْظِي إنشائي، ولكنها تتسم بالإضافة إلى ذلك بالحِدَّة والقطْع واليقين والحسم؛ لأنه يتصوَّر — بعقله غير الأكاديمي — أنها القول «الفصل» في تحليلنا لمفهوم «القياس» في خطاب الإمام الشافعي وصلنا إلى نتيجةٍ فحواها أنه مفهومٌ يعكس «رؤية للعالَم» «تجعل الإنسان مغلولًا ومقيَّدًا بمجموعةٍ من الثوابت التي إذا فارقها حَكم على نفسه بالخروج من الإنسانية.» وفي هذا التحليل أدركْنَا علاقة التشابه التي تنطوي عليها رؤية الإمام الشافعي للقياس مع مفهوم «الحاكمية» في الخطاب الديني المعاصِر «حيث يُنظر لعلاقة الله بالإنسان من منظور علاقة السيد بالعبد الذي لا يتوقع منه سوى الإذعان.»

يقتبس الدكتور محمد بلتاجي تلك النتيجة ويُغفل عامدًا المقدِّمات التي انْبنَت عليها، وذلك في عجلةٍ تُمكِّنه من الوصول إلى الحُكم المطلوب؛ حيث يقول: «وبديهي أن العقيدة الإسلامية — بل كل عقيدةٍ دينية — لا تَرضَى من الإنسان إلا الطاعة المُطلَقة التي هي المفهوم «الحَرْفي» — مرة أخرى «الحرفي» — لمعنى (العبادة) و(الإسلام). والذي لا يرتضي الانصياع المُطلَق للنصوص المقدسة فهو خارِج عن حد الإيمان بآياتٍ من القرآن كثيرة جدًّا.»

وهنا جانَب الصوابُ الدكتور العميد من عِدة زوايا: الزاوية الأولى أننا بصدد الحديث عن رؤية الشافعي للعالَم والإنسان؛ أي بصدد الحديث عن مفاهيم الشافعي الفكرية التي كشفْنا عن عناصر تشابُهٍ بينها وبين رؤية العالَم في الخِطاب الديني المعاصِر. ويحتاج الدكتور العميد أن يقرأ قليلًا حول مفهوم «رؤية العالَم» الذي يعتمد عليه تحليلنا السابق.

الزاوية الثانية: أن السيد العميد يُوحِّد بين فهْم الشافعي للنصوص — الذي يتماهَى معه ويتطابق فهْمُ السيد العميد — وبين الدلالة «الحَرْفية» للنصوص المقدَّسة، وهو تطابُق خطير يُلغي المسافة المعرفية بين «الفهْم» — وهو عملية بشرية نِسبِية — وبين «القصد الإلهي»؛ أي يوحِّد بين «الفكر» و«الدِّين»، وهذا التوحيد تعرَّضْنا له بالتحليل والنَّقد في كتاب «نقد الخِطاب الديني» الذي لم يقرأْه السيد العميد.

والزاوية الثالثة التي جانَب فيها الصواب السيد العميد: أن العقائد — وعلى رأسها العقيدة الإسلامية — لا تُقيم العلاقة بين «الله» و«الإنسان» على أساس «العبودية» بالمعنى المتعارَف عليه، والذي يندرج في حقله الدلالي «الانصياع» و«الانقياد». إن العقيدة الإسلامية خاصَّة تمنح الإنسان حقَّه كاملًا في اختيار ما يشاء من العقائد، والنصوص الدالة على ذلك محفوظة معروفة، ولا نريد أن نُقلِّد العميد في استعراض محفوظاتنا من النصوص

القرآنية؛ لأن الطالب البليد يستطيع أن يجمع ما يشاء من النصوص بالعودَة إلى «المعجَم المفهرس». النصوص الإسلامية تؤكِّد مفهوم «الحرية» من الألِف إلى الياء، و«الطاعة» التي يلتزم بها الإنسان حين يختار عقيدته تظل طاعة أساسها الحرية الأصلية، فإذا كانت «الطاعة» فرعًا على حرية الاختيار، فليس من المعقول أن يؤدِّي الفرع إلى زوال الأصل المؤسِّس له.

وهناك في النصوص الإسلامية — وفي التراث الفكري الإسلامي — كثير مما يُمكِن أن يؤسِّس العلاقة بين «الله» و«الإنسان» على أساس «الحب»، والنصوص كذلك أكثر من أن نشير إليها وأشهر، والقرآن الكريم — أخيرًا — يصوغ العلاقة في بُعد «العِبادية» وليس «العبودية». ولو كان الدكتور بلتاجي أتعب نفسه قليلًا — من باب التثبُّت — وقرأ الفصل الأول من «نقد الخِطاب الديني» لوجد تحليلًا لغويًّا وثقافيًّا للفارق بين «العِبادية» و«العبودية».

بالإضافة إلى كل ما سبق يُغْفِل الدكتور بلتاجي إغفالًا تامًّا سياق التحليل الذي أفضى إلى النتيجة السابقة عن رؤية الإمام الشافعي لعلاقة الله والإنسان. وإغفال السياق يجعل من السهل عليه الوَثْب إلى الأحكام التي تقنع قارئه بمخالَفة الكِتاب للعقيدة، ومصادَمة دلالاتها المستنبَطة من التأويل الحَرْفي للنصوص الدينية.

والسياق هو رفْض الإمام الشافعي للاستحسان الذي اعتمد عليه فقهاء آخرون قبل الشافعي؛ مثل: مالك، وأبي حنيفة، ويعتمد الشافعي في رفضه للاستحسان على مجموعةٍ من المَقولات أهمها: أن الاستحسان يمكن أن يُفضي إلى تعدُّد الاجتهادات واختلافها بحسب ظروف الزمان والمكان: «فيقول كل حاكمٍ في بلدٍ ومفتٍ بما يستحسن، فيُقال في الشيء الواحد بضروبٍ من الحكم والفتيا.» ويقرن الشافعي بين هذه التعددية في الفتيا والاجتهاد وبين «التنازع» المنهي عنه في القرآن الكريم، واستنادُ الشافعي إلى القرآن لرفْض الاستحسان استنادٌ فيه نظَر، وإنما أراد الشافعي أن يجعل من «الاستحسان» شيئًا مكروهًا بهذا الاستشهاد من جهة، وبقوله من جهةٍ أخرى: «من استحسن فقد شرع.»

ولكي يُقبِّح الشافعي مبدأ «الاستحسان» تقبيحًا نهائيًّا — لحساب «القياس» المكبَّل — يعود إلى مبدئه الأثير عن وجود أحكام لجميع النوازل في النصوص الدِّينية، ويؤكد هذا المبدأ بالاستناد إلى الآية ٣٦ من سورة القيامة، قول الله تعالى ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾، وينتهي الشافعي إلى الحكم بأن كل «مَن أفتى أو حكَم بما لم يُؤمَر به فقد أجاز

لنفسه أن يكون في معنى السُّدى، وقد أعلمه الله أنه لم يتركه سُدًى»، و«السدى» بحسب شرح الشافعي هو «الذي لا يُؤمَر ولا يُنهى.» أي الحيوان، ويواصِل الاستنتاج: «وهذا يدل على أنه ليس لأحدٍ دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال ... ولا يقول بما استحسن؛ فإن القول بما استحسن شيء يُحْدِثه لا على مثال سابق.» في هذا السياق تم الحكم على رؤية الإمام الشافعي للعالَم والإنسان، وهي رؤية تكبِّل الاجتهاد داخل دائرة «القياس» المشدود دائمًا إلى «المثال السابق» لا يكاد يفارقه.

والغريب أن الشافعي الذي يرفض الاستحسان لما يُفضِي إليه من تعددٍ واختلاف يقبل هذا «الاختلاف» في حدود اختلاف القائِسين، بل ويدافع عن هذا الاختلاف دفاعًا مجيدًا ومحيِّرًا في الوقت نفسه (ص١٠٦ من الكتاب)، وهذا يدفع إلى التساؤل عن هذا التردُّد في استخدام «الاستحسان» وتفضيل «القياس» عليه، رغم أن كلًّا منهما يفضي إلى الاختلاف والتعددية، والتساؤل مشروع، ولكن من منظور التعامل النقدي مع التراث، ومع الفكر الفقهي والأصولي ... ولكنه ليس مشروعًا من منظور تقديس التراث، وتقديس الأئمة والتوحيد بين اجتهاداتهم وبين العقيدة نفسها. والتفسير الذي طرحناه في محاولةٍ للاقتراب من إجابة التساؤل السابق هو حرْص الشافعي على شمولية «النصوص»، يستوي في ذلك القرآن والسُّنة والإجماع، وهو بحسب تحليلنا حِرْص يكشف عن أيديولوجية خاصَّة تختلف عن أيديولوجياتٍ أخرى داخل منظومة الفكر الإسلامي، والأدلة على ذلك عديدة مستفيضة داخل الكتاب، وهي أدلة يتجاهلها تقرير بلتاجي تجاهلًا تامًّا، متبعًا منهجية «التصيُّد» نفسها، وانتزاع الجمل والعبارات من سياقها، فضلًا عن الوقوف عند النتائج دون عرْض المقدِّمات؛ تهويلًا للأمر وتزويرًا على القارئ العادي.

٧

حين نذهب إلى أن «السُّنة في عصر الشافعي كانت في حاجةٍ إلى تأسيس مشروعيتها بوصفها مصدرًا ثانيًا من مصادر التشريع.» يتعالَم الدكتور بلتاجي على الباحث مستخدِمًا لغة مبتذَلة لا يصح التعامل بها، وذلك حين يقول: «وهذا كله ضلالات متتابِعة وجهالات متراكِمة من المؤلِّف لبدهيات الإسلام؛ لأن السُّنة منذ عصر النبي ﷺ كانت هي المصدَر الثاني بعد القرآن الكريم.» ولو تأمَّل بلتاجي قليلًا لوجد أن عبارتنا السابقة ليست إلا صياغة لما قرَّره الشافعي نفسه من اختلاف الناس حول بعض السُّنن النبوية التي لا أصل لها في القرآن الكريم، في حين أنهم اتَّفقوا على السُّنن التي لها أصل في القرآن، سواء

تلك التي تُكرِّر أحكام القرآن، أو التي تُبيِّن مُجمَله، وتوضِّح غامضه، وتُخصِّص ما ورد فيه مَورِد العام، وهذا كله مشروح في الكتاب، ولو كانت السُّنة — على ما يزعم بلتاجي — متَّفقًا على حُجِّيتها واستقلالها بالتشريع لما احتاج الأمر من الإمام الشافعي كل هذا الجهد الفكري، سواء في «الرسالة» أو في كُتبه الأخرى التي ضمَّتها مجموعة «الأم». والشافعي في رَده على الذين يُنكرون استقلال السُّنة بالتشريع لم يستخدم لغة بلتاجي القطعية، ولو كان الأمر على مستوى الوضوح والقطع واليقين الذي يدَّعيه بلتاجي لاكتفى الإمام الشافعي بوصْف رَأْي المخالِفين بالجهل والضلال، وكل الأوصاف التي تَكرَّم بلتاجي على الباحث بها.

إن الشافعي هو الذي صاغ كل الأدلة التي يسوقها بلتاجي للتدليل على أن «السُّنة» مصْدر ثانٍ من مَصادر التشريع، وليس كلام الشافعي ولا أدلته يقينًا مطلَقًا معلومًا من الدِّين بالضرورة؛ وذلك لأنه صاغ تلك الأدلة ردًّا على مفكِّرين وفقهاء آخَرين كان لهم موقِف من «السُّنة» مُخالِف لموقف الشافعي. وسيادة اجتهاد الشافعي وهيمنته في حيِّز «علم أصول الفقه» ظاهرةٌ تاريخية؛ أي ظاهرة يمكن تتبُّع أسبابها وعِللها في التاريخ الاجتماعي للمسلمين؛ ذلك أن الاجتهاد لا يكتسب من هذه السيادة التاريخية مَنطِق اليقين المطلَق، والحقيقة التي لا يمكن أن ينالها النقد.

لم يُتعب بلتاجي نفسه في تتبُّع الكيفية المعرفية المرهِقة التي عاناها الشافعي لكي يؤسِّس مفهوم «السُّنة» وحيًا؛ إذ كان عليه أولًا أن يصوغ مفهوم «العِصمة» صياغةً إطلاقية تعني انعدام الخطأ انعدامًا تامًّا مِن جانِب الرسول عليه السلام. وهذا مفهوم تُناقِضه النصوص القرآنية التي نزلَت في سياق عِتاب للنبي قاسٍ في بعض الأحيان، فضلًا عن كثيرٍ من الروايات التي خطَّأَتْ بعض اجتهاداته عليه السلام، وكان على الشافعي ثانيًا أن يَجِد لمفهوم «السُّنة» سندًا من القرآن، فكان تأويله للحِكمة إذا جاءت معطوفة على القرآن بأنها «السُّنة»، وهو تأويل يأباه السياق في كثيرٍ من الأحيان، وكان عليه ثالثًا أن يجعل مفهوم «الإلقاء في الروع» الوارد في بعض الأحاديث مساويًا لمفهوم «الوحي»، وذلك لكي يجعل «السُّنة» وحيًا من درجة القرآن نفسها.

غير أن أخطر ما قام به الشافعي — ولم يلحظه بلتاجي في الكِتاب — توسيع مفهوم «السُّنة» ليشمل كل الأقوال بصرف النظر عن سياق القول، فسار كل «قول» قاله النبي عليه السلام «وحيًا»، وقد تم هذا «التوسيع» الذي ألغى بَشريَّة الرسول إلغاء شِبه تامٍّ اعتمادًا على تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾، وهو

تأويل لا يستقيم للشافعي ولا لغيره؛ لأن الضمير «هو» لا يعود إلى الضمير المستتِر في الفعل «ينطق»، ولا إلى مصدر الفعل «النطق»، بل يعود إلى «القرآن» الذي كان يكذب به مُشرِكو مكة أنه من عند الله؛ ولأن هذا التكذيب يتضمَّن تكذيبًا لمحمدٍ عليه السلام في دعواه، فقد جاء رَد القرآن مشتمِلًا على نفي الكذب عن محمد ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ وعلى إقرار حقيقة القرآن بأنه وحيٌ من الله ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ (انظر: تفسير الطبري، الجزء ٢٧، ص٢٥).

هل كان الأمر يحتاج إلى كل هذا الجهد من الإمام الشافعي، لو كان الأمر «من بدهيات الإسلام» كما يقول بلتاجي ببساطةٍ يحسده عليها الإمام الشافعي نفسه؟! لكن هذا هو الفارِق بين «الأئمة» والعلماء الحقيقيِّين، وبين «علماء» السَّمت والهيئة والزِّي والشارة والألقاب، يُنتِج الأوَّلُون ما يُنتِجون من علمٍ ووعي، وبالمكابَدة والبحث، ومناقَشة الخصوم، بينما يعتمد الأخيرون على ما أنتجه الأوَّلُون دون إضافة، بل دون أن يرقَى وعيُهم إلى إدراك وسائل الاستدلال والاستنباط التي اعتمدَها الأسلاف. ومع انعدام الوعي هذا لا مجال للنقد والتحليل، بل كل نقدٍ وتحليل من منظور الخَلَف المستهلِك فقط لفكر السَّلف إنما هو «هرطقة» وطعن في الأئمة. لقد صار فكر «الأئمة» — في وعي المُقلِّدين — «دِينًا»، يستوي في ذلك أن يكون المقلِّد نجمًا تليفزيونيًّا يفتي الناس في كل شيء، وأن يكون عميدًا لإحدى الكليات، أو أن يكون أستاذًا مساعدًا، ناهيك أن يكون سمَّاكًا أو صبيًّا جاهلًا من «أُمراء» الجماعات، فلا فرق؛ لأن «التقليد» حجابٌ على العقل الذي هو أخص خصائص إنسانية الإنسان.

إن كلمة «السُّنة» كلمة موجودة في اللغة العربية، لكن انتقالها من حيِّز الدلالة اللغوية إلى حيِّز المصطلَح الأصولي لم يُحدُث في عصر النبي ﷺ — كما يزعم بلتاجي وغيره، وقول النبي لمعاذ بن جبل حين أرسله لليمن: «بم تحكم؟ أو بم تقضي؟» — وليس السؤال عن الحُكم بالمعنى السياسي بل عن الحُكم بمعنى القضاء والفُتيا — وكذلك إجابة معاذ بأنه يقضي أولًا بما في كتاب الله، ثم بما في سُنَّة رسول الله إن لم يجد في كتاب الله حُكمًا، ثم باجتهاده إن لم يجد في سُنة الرسول — كل ذلك لا يعني أن مصطلح «سُنة النبي» كان محمَّلًا بالدِّلالات التي نجدُها في خطاب الشافعي. كان المصطلَح يستخدم مُجرَّدًا من الإضافة فيعني الطريقة والعادة المُتبَعة، وكان يُستخدَم مضافًا فَتحدِّد الإضافة دلالته، وعلى ذلك فقول مُعاذ أنه يحكم أو يقضي بما في سُنة رسول الله إن لم يَجِد في كتاب

الله حُكمًا، لا يعني أن سنة النبي وحيٌ بقدر ما يعني أنَّ ما كان يقضي به الرسول هو «السُّنة» والعادة المُتَّبعة المقبولة.

إن قراءة واقعة «معاذ بن جبل» بأثرٍ رجعي؛ أي بعد أن أسس الشافعي مصطلَح السُّنة بالشكل المشروح في الكتاب، هو المسئول عن هذا الالتباس في الأذهان؛ ولأنه التباسٌ مُتجذِّر في التاريخ الفكري والاجتماعي تحوَّل إلى «حقيقة» لا يصح المساس بها.

ومحاولة تفكيك بنية هذا الالتباس بِردِّ عناصره إلى السياق التاريخي الاجتماعي الفكري لنشأة الأفكار وتطوُّرها واحدة من الإجراءات المنهجية التي يعتمد عليها الكِتاب، لكنها منهجية يعجز الفكر التقليدي، أو بالأحرى الفكر «المقلِّد»، عجزًا تامًّا عن الإلمام بها فضلًا عن استيعابها ونقدِها، ولا يبقى أمامه حينئذٍ إلا حيلة العاجز: القذْف، والهجو، والتطاول، والمغالَطات، و«التعالم» الزائف، الذي يستند إلى المستقر والشائع بالمعنى العامِّي والمبتذَل، إنه مُحاصَرة «المعرفي» بسياج المعروف، وطعنه بأيديولوجيا الشائع والمستقر؛ وذلك لأن «المعرفي» يغامِر بالدخول في منطقة «المحظور» اجتماعيًّا وفكريًّا.

وهذا المحظور يتجلَّى في حقيقةٍ ينكرها الحس الديني الفطري، ويدافع عنها أصحاب المصالح بأقسَى وأقصَى ما يستطيعون: تلك هي أن الرسول ﷺ حامِل رسالة بَلَّغها عن ربه هي القرآن، وفي هذا «البلاغ» يكمُن الوحي، أما سُنَّته ﷺ فمنها ما هو شرحٌ وبيان، ومنها ما هو اجتهاد، وفي هذا القسم الأخير اختلف المختلِفون. وما فعَله الإمام الشافعي إزاء هذا الاختلاف، هو أنه أدمج كل العناصر في مفهومٍ كُلِّي وضَعه في المستوى نفسه المقدَّس للوحي؛ أي لكلام الله سبحانه وتعالى، وبهذا الصنيع صار كل ما يَنطق به محمد، وكل ما يفعله وحيًا، واختفَت الحدود والفواصل بين «الإلهي» و«البشري»، ودخل الأخير دائرة «المقدَّس».

وليس المهم هنا أن تكون النتائج المشار إليها نتائج مقصودة للإمام الشافعي، قصد إليها قصدًا وعمَد إليها؛ لأن منهج تحليل الخطاب لا يدخل في «الضمائر» و«النِّيات»، ولكن المهم أن الخطاب يُفضي إلى تلك النتائج، وأنها نتائجُ استقرَّت في الوعي الإسلامي، واكتسبت صفة «الحقيقة» مع أنها نتائج لفكرٍ بشري، الأخطر من ذلك أن هذه النتائج المُشار إليها تمارِس تأثيرًا في حجب الوعي الإسلامي عن تاريخيته، وتَعوقه مِن ثَمَّ عن قراءة ذاته قراءة مستبصِرة ناقدة، والأشد خطورة من كل ما سبق أن تلك النتائج تَتصادَم مع طبيعة مفهوم الوحي في الإسلام، وهو مفهومٌ مُغايِر للوحي في الأديان الأخرى.

٨

ولأن البحث العلمي لا يكتفي بالتحليل، وينزِع كذلك إلى التفسير، فقد كان من الضروري إثارة التساؤلات عن سِر انحياز الخِطاب الشافعي لَمَنْحى «أهل الحديث» ضد «أهل الرأي»، خلافًا للاعتقاد السائد بأنه «توسَّط» بينهما من خلال منهج «توفيقي»؛ ولأن الإمام الشافعي قدَّم في خطابه ما هو أكثر من مجرَّد «الانحياز» لفريقٍ ضد فريق، فقد كان التساؤل عن سِر الحرص على تدشين «السُّنة» نصًّا مشرِّعًا تساؤلًا مشروعًا. ومرة أخرى ليس الحديث عن «الانحياز» حديثًا عن هوى شخصي، بقدر ما هو حديث عن موقفٍ فكري في سياق صراع بين اتجاهاتٍ ورُؤى فكرية مختلِفة.

وليس التساؤل إلا محاوَلة لإثارة «المضمَر» في بنية الخِطاب من أجل كشفه وتعريته وتفكيكه؛ ولذلك يَنحَل إلى مجموعةٍ من الأسئلة الفرعية تُفضي محاولة الإجابة على كلٍّ منها إلى اكتشاف جانِبٍ من جوانب الخطاب؛ لذلك بدأْنَا بالتساؤل: لماذا كانت «عربية» القرآن في حاجة دفاع عن الإمام الشافعي؟ وقد قادت محاوَلة الإجابة عن هذا السؤال إلى سؤالٍ آخر: هل هو دفاع عن «العربية» أم دفاع عن اللهجة «القرشية» التي استقرت لهجة معتمَدة — أو حرْفًا — في قراءة القرآن بعد استبعاد الأحرُف الأخرى المذكورة في حديث الأحرف السبعة؟ وهذا التساؤل الثاني أدخَل البحث في إشكاليات النَّزعة «القرشية» التي أرادتِ الهيمنة على المشروع الإسلامي، ونجحَت عشية وفاة النبي في واقعة «السَّقيفة»، ثم في حروب الرِّدَّة، والصراع بين علي بن أبي طالب وخصومة في موقعة «الجمل» أولًا و«صِفِّين» ثانيًا، بعد أن انتقل الصراع بعد السيادة القرشية إلى صراعٍ بين بَني هاشم، وبَني أمية.

لم يتصوَّر الباحث أن الحديث في هذه الإشكاليات — الموصوفة وصفًا مسهبًا في كتب التاريخ خاصة كتاب نصر بن مُزاحم «صفين»، و«تاريخ الأمم والملوك» لمحمد بن جرير الطبري، يمكن أن يُسبِّب كل هذا «الانجراح» في جدار الصمت والبلادة الذي يريد له بعضهم أن يحجب الوعي الإسلامي عن فهم تاريخه وتراثه فهمًا مثمرًا يساعده في تجاوُز أزمته الراهنة، إن هذه الإشكاليات تمثل الحاضنة الاجتماعية والتاريخية التي تتولد فيها الأفكار، وعلى أرضها يمارس الفكر فعالياته؛ لأنه ليس فكرًا في المطلق خارج إطار الزمان والمكان، بل هو فكر ينتجه بشرٌ منخرطون بوعيٍ أو بدون وعي في سياق الواقع الذي يعيشون فيه.

وكيف يمكن لخطاب الشافعي أن يكون خطابًا مفارِقًا لكل تلك الملابَسات، وهو القرشي الأرومة الذي يسرد «الربيع بن سليمان» راوي كُتبه نَسَبه حتى هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف، ويصفه بأنه «ابن عم رسول الله ﷺ»؟ صحيحٌ أنه أنتج خطابه في مرحلة الدولة العباسية التي قامت على أساس الاستناد إلى العنصر الفارسي، لكن الخلافات القديمة كانت ما تزال تُمارِس فعاليتها على مستوى النصوص والأفكار، من هنا يكتسب رأي الشافعي في رفض قراءة «الفاتحة» في الصلاة بالفارسية دلالة خاصة إذا قُورن برأي أبي حنيفة، وذلك بصرف النظر عن معايير الخطأ والصواب، ومن هنا أيضًا نفهم النزوع العلوي لدى الإمام، وهو النزوع الذي عرضه لما يشبه المحنة في عصر الرشيد.

وليس من المستبعَد في مثل هذه الحالة أن ينفر الإمام من النظام العباسي، خاصةً بعد أن تولَّى المأمون مناصرة مذهب «الاعتزال» وما تَبِعها من محنة «خلْق القرآن»، فيرحل إلى مصر التي كان واليها آنذاك قرشيًّا هاشميًّا، ومع ذلك فقد قَبِل الشافعي أن يعمل في ظل هذا النظام بوساطة بعض القرشيين إلى والي «اليمن» الذي كان في زيارةٍ للحجاز، وذلك في مخالفةٍ واضحة لموقف الفقهاء قبله ورفضهم العمل بالقضاء سواء في ظل الأمويين أو العباسيين، لكن الإمام الشافعي لم يكُن وحْده الذي فعل ذلك، فقد سبقه كل من أبي يوسف، ومحمد بن الحسن الشيباني تلميذَي أبي حنيفة.

ولعل هذا يضطرنا للرد على الضجة الإعلامية الزائفة التي وجدت في خطأ طباعي في الكتاب تكئة تقيم بها الدنيا ولا تقعدها، حيث تحولت كلمة «العلويين» إلى «الأمويين» في صفحةٍ كاملة، ورغم أن هذا خطأ لا يقع فيه تلميذٌ بليد — كما أقر الجميع — ورغم أن الصفحة التالية لصفحة الأخطاء تلك تتحدث عن نفور الشافعي من النظام العباسي خاصة من المأمون، فإن ذلك لم يلفت النظر؛ لأن العين الناظرة لا تقرأ ولا تتفهم بل تتصيد، ولم يتنبه المهاجمون إلى أن هذا الخطأ الطباعي — المصوَّب في ثبت التصويبات في آخر الكتاب — لم يتوقف عنده إمامهم الأعظم عبد الصبور شاهين؛ لأن النسخة التي كانت بين يديه كانت مصحَّحة باليد علاوة على ثبت التصويبات في آخر الكتاب.

تنبه بلتاجي للخطأ وأشار إليه لا على أنه خطأٌ طباعي، بل على أنه «جهل» من الباحث، وقامت جريدة «الشعب» بدور «الطبال» في الزَّفة، وعنها نقل مصطفى محمود، وعنه نقل محمد الغزالي، وهلم جرًّا، ثم كانت ثالثة «محمد جلال كشك» الذي راح على مدى خمس مقالات في «أكتوبر» يعيد ويزيد، ويُرغِي ويُزبِد، ويُؤلِّب العامة والخاصة

— رحمه الله وغفر له — وكان ذلك كله دليلًا على إفلاس المُتهجِّمين، ودلالة على قدر عقولهم وقدراتهم، هكذا صار هذا الخطأ الطباعي دليلًا على تدنِّي المستوى العلمي للباحث وهبوطه، بحيث صار قرار الجامعة بعدم الترقية قرارًا صائبًا حكيمًا في نظر الحكماء من المُتاجرِين بالإسلام.

ليست ميول الشافعي للعلويين سرًّا من الأسرار، وليس انحيازه للقرشية وللعروبة مما يقدَح في شخص الإمام، لكن المؤكَّد أن ذلك كله يمثل عناصر «أيديولوجية» في الخطاب، تحتاج للتحليل كشفًا عن بنية هذا الخطاب، لإعادة زرعه في التاريخ بعد أن انفصل عنه، واكتسب بعض ملامح الإطلاقية والقداسة، والدلائل التي يقدِّمها الكتاب من داخل خطاب الشافعي تتجاوز مسألة قبوله للعمل، بل وسعيه إليه، مع بعض الولاة ممن لهم توجُّهات قريبة من توجُّهات الإمام، ومن المعروف أن الدولة العباسية تقارَبت مع العلويين في مرحلة نشأتها وتثبيت أركانها، وذلك على أساس الانتساب المشترَك إلى «البيت النبوي»، فلم يكن الأمر يحتاج لقيام دولة «علوية» لكي يقبل الإمام العمل فيها — كما توهَّم المرحوم جلال كشك، والدلائل التي يقدِّمها الكتاب على انحياز «الشافعي» للقرشية والعروبة عمومًا عديدة.

ونتوقف هنا عند دليلٍ أشرنا إليه في الكتاب إشارة سريعة تصورناها كافية بالنسبة للقارئ المتخصِّص على الأقل، تلك هي احتفاء الشافعي في مسنده (على هامش الجزء السادس من كتاب «الأم») بالمروِيَّات «الموضوعة» عن فضل قريش على الناس، والمنسوبة إلى النبي ﷺ، ونورد فيما يلي تلك الروايات التي يرويها الشافعي، ويقبلها بالقطع، تارِكين التعليق عليها إلى ما بعد إيرادها، ونُلاحظ فقط هنا أن «المُسنَد» كله يرويه «الربيع» عن الشافعي بلفظ «أخبرَنا»، ولكنه حين يصل إلى هذا الجزء من المُسند يستخدم مصطلح «حدَّثَنا» بدلًا من «أخبرَنا»، وهذا معناه من منظور «علم الرواية» درجة أعلى من التحمُّل؛ لأن المصطلح «حدَّثَنا» يعني المشافهة العيانية المباشرة؛ أي السماع مباشرة من الراوي، في حين قد يعني المصطلح «أخبرنا» الرواية عن كتابٍ أو صحيفة كما يعني السماع المباشر كذلك، وحرص «الربيع» على المخالَفة بين «أخبَرَنا» و«حدَّثَنا» يعني أن هذه القطعة من المسند — الخاصة بفضل قريش على الناس — تتمتع بأهميةٍ خاصة والروايات تجري كالتالي:

(١) قدِّموا قريشًا ولا تقدموها (= لا تتقدموا عليها)، وتعلَّموا منها ولا تعالموها أو تُعْلموها (= أي تعلَّموا منها ولا تتصوروا أنها يمكن أن تتعلم منكم).

(٢) من أهان قريشًا أهانه الله عز وجل.

(٣) لولا أن تَبْطر قريش لأخبرتُها بالذي لها عند الله عز وجل (هذا جزء من حديثٍ وسيرد نصه كاملًا في رقم ٦).

(٤) قال ﷺ لقريش: أنتم أولى الناس بهذا الأمر ما كنتم مع الحق، إلا أن تَعدِلوا عنه فتُلْحَون (تُقْصَون) كما تُلْحى هذه الجريدة، يشير إلى جريدةٍ في يده.

(٥) يُروى أنه ﷺ نادى: أيها الناس إن قريشًا أهل أمانة، ومَن بَغاها العَواثِر أَكبَّه الله لمنخريه، يقولها ثلاثًا.

(٦) يُروى أن قتادة بن النعمان وقَع بقريش (= شتَمها) فكأنه نال منهم، فقال رسول الله ﷺ: مهلًا يا قتادة، لا تَشتُم قريشًا! فإنك لعلك ترى فيها رجالًا، أو يأتي منهم رجالٌ تَحقِر عملك مع أعمالهم، وفعلك مع أفعالهم، وتغبطهم إذا رأيتهم، لولا أن تطغى قريش لأخبرتها بالذي لها عند الله.

(٧) أخبرنا مسلم بن خالد عن ابن أبي ذئب بإسنادٍ لا أحفظه أن رسول الله ﷺ قال في قريش شيئًا لا أحفظه وقال: شرار قريش خيار شرار الناس.

(٨) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: تجدون الناس مَعادِن فخيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فَقهوا.

(٩) وقف رسول الله ﷺ على ثنية تبوك، فقال: ما هنا شَام، وأشار بيده إلى جهة الشام، وما هنا يَمَن، وأشار بيده إلى جهة المدينة.

(١٠) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء الطفيل بن عمرو الدوسي إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إن دوسًا (= قبيلته) قد عصَت وأبَت فادعُ الله عليها، فاستقبل رسول الله ﷺ القبلة ورفع يديه، فقال الناس: هلكَت دوس، فقال: اللهم اهدِ دوسًا وائتِ بهم.

(١١) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: لولا الهجرة لكنتُ امرأ من الأنصار، ولو أن الناس سلكوا واديًا أو شِعبًا (وسلك الأنصار واديًا أو شِعبًا آخر) لسلكتُ وادي الأنصار أو شِعْبهم.

(١٢) عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ خرج في مرضه، فخطب، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: إن الانصار قد قَضَوا الذي عليهم وبَقِي الذي عليكم، فاقبلوا مِن مُحسِنهم وتجاوَزُوا عن مُسيئهم. وقال الجرجاني (= أحد الرواة) في حديثه إن النبي ﷺ قال: اللهم اغفر للأنصار، ولأبناء الأنصار ولأبناء أبناء الأنصار، وقال في حديثه: إن

النبي ﷺ حين خرج بَهَش إليه النساء والصبيان (= تسارَعوا إليه هاشِّين باشِّين) من الأنصار فرقَّ لهم ثُم خطَب، فقال هذه المقالة.

(١٣) عن أبي هريرة قال: أتاكم أهل اليَمن هم ألْيَن قلوبًا وأرقُّ أفئدة، الإيمان يماني والحكمة يمانية.

(١٤) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: بَينا أنا أنزع على بئرٍ أستسقِي (= يُخرج الماء من البئر بالدلو)، قال الشافعي رضي الله عنه: في النوم ورؤيا الأنبياء وحي، قال رسول الله ﷺ: فجاء ابن أبي قحافة (يعني أبا بكر الصديق) فنزَع ذَنُوبًا أو ذَنُوبين (دَلوًا أو دَلوين من الماء) وفيه ضَعْف والله غفر له، ثم جاء عمر بن الخطاب فنزع حتى استحالَتْ في يده غرْبًا (كثر الماء وسال وعم الوادي) فضرَب الناس بَعطَن (بوادٍ كثير الإبل لوفرة الماء) فلم أرَ عبقريًّا يَفْري فَرِيَّه (= يصنع مثل صنعه).

ولنا على هذه الروايات ثلاث مجموعات من الملاحَظات، تتعلَّق المجموعة الأولى بعملية «الإسناد» التي تعتمد عليها تلك المرويَّات، وتتعلق المجموعة الثانية من الملاحَظات بالمتن، أما المجموعة الثالثة من الملاحَظات فتتعلق بالدلالة العامة لتلك المروِيَّات.

فيما يتعلق بالملاحَظات الخاصَّة بالسَّند، فالملاحَظة الأولى ملاحَظة عامة، فحواها أنه يغلب على سند هذه المرويات «المراسيل»، و«البلاغات»، و«المَراسيل» هي المروِيَّات التي يرويها «التابعي» — أحد رجال الجيل التالي لجيل الصحابة — عن النبي ﷺ مباشَرة، دون أن يذكر اسم الصحابي الذي ينقل عنه الحديث، أما «البلاغات» فهي مثل «المراسيل»، ولكن التابعي يقول فيها «بلغني أن النبي ﷺ قال ...» وتتبدَّى أهمية هذه الملاحَظة في أن الإمام الشافعي لا يقبل «المراسيل»، و«البلاغات» إلا أن تكون هناك رواية أخرى للحديث نفسه مُتَّصِلة السَّند اتصالًا تامًّا، لكن الشافعي يتخلَّى عن شرطه هنا ويقبل «المراسيل»، و«البلاغات»، وهذا أمرٌ لا يخلو من دلالة.

الحديث رقم «١» يقف إسناده عند ابن شهاب الزهري الذي يقول إنه بَلغَه أن رسول الله ﷺ قال. وكذلك الحديث رقم «٢» يقف إسناده عند عمر بن عبد العزيز وابن شهاب: يقولان قال رسول الله ﷺ، الرواية الثالثة تقف كذلك عند الحرث بن عبد الرحمن الذي يقول: بلغنا أن رسول الله ﷺ قال، وهي رواية جاءت بإسنادٍ آخر في رقم «٦» ينتهي عند محمد بن إبراهيم بن الحارث التميمي وهو تابعي كذلك، أما الحديث رقم «٧» فرُوِي بإسنادٍ لا يحفظه الشافعي، والراوي الذي يروي عنه يقول إن رسول الله ﷺ قال في قريش شيئًا لا يحفظه، فالرواية كلها غير منضبطة إسنادًا ومتنًا.

الملاحظة الثانية المتعلِّقة بالإسناد أن كثيرًا من الروايات المتَّصلة إلى الصحابي يرويها أبو هريرة، وفي كثيرٍ من روايات أبي هريرة كلام قاله بعض الصحابة أنفسهم خاصة السيدة عائشة التي كثُر نَقْدها لمروياته، وأقل نقد وُجِّه لأبي هريرة أنه يُوهِم أنه سمع الحديث عن النبي فإذا سُئل: هل سمعتَه؟ ذكر اسم الصحابي الذي سمعه منه. هذا فضلًا عن قضايا كثيرة تتعلق بنزوع أبي هريرة إلى الإكثار من الرواية عن النبي خلافًا لموقف الصحابة، حتى نهاه بعض الخلفاء عن الرواية، لكنه عادَ للإكثار بعد ذلك، ولا يتَّسع المجال لنا هنا لمناقشة إشكاليات مرويات أبي هريرة التي كثُر الكلام فيها بين المعارِضين والمؤيِّدين، (انظر: ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص١٦، ٢٨–٤٤، دار الكتب العلمية، بيروت).

إذا انتقلنا من «السَّند» إلى «المتن» فإن أول ملاحظة يَتعيَّن إبداؤها هي أن هذا الإعلاء من شأن «قريش» وبيان فضلها على الناس لا يقف عند حدود الماضي أو الحاضر، بل يمتد إلى المستقبَل كما في الحديث رقم «٦»، وهو أمرٌ يثير الرِّيبة في أن تكون هذه المرويات وُضِعَت لنُصرة الدولة العباسية، خاصة بعد أن دخلَت مرحلة الصراع مع «العلويين» بعد مرحلة «التقارُب» معهم أوَّلَ نشأة النظام. إن التركيز على «قريش» في هذه المروِيَّات يستدعي التركيز على فضل «آل البيت» في التراث الحديثي الشِّيعي، وكأن «الحديث» أصبح سلاحًا في معركة الشرعية السياسية بين بنِي العباس والعَلويِّين.

الملاحَظة الثانية، وربما الأهم، أن هذا الحديث عن «الفضل» المُطلَق لقريش أو لغيرها يُعارِض المبادئ الإسلامية الكلية المنصوص عليها في القرآن الكريم، وفي السنة المتواتِرة «إنَّ أكرمكم عند الله أتقاكم»، «لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى» … إلخ، وما يخالف تلك المبادئ الكلية والأسس العامة يصعب قبوله داخل دائرة «النصوص» الدينية، وإذا خالفَت الرواية القرآن الكريم فلا اعتبار بها ولا اعتداد؛ لأن النصوص الثانوية لا يصح أن تُخالف النص الأوَّلي، خاصةً في حالة وضوح الدلالة الظاهرية، ومعاضدة الأدلة المستنبَطة من نصوصٍ أخرى لتلك الدلالة.

الملاحَظة الثالثة، أن كل تلك المرويات تتضمَّن شواهد ودلائل تدل على أنها من «الموضوعات» التي وُضِعت في عصورٍ متأخِّرة، ذلك أن أحدًا من الذين اشتجر بينهم الخلاف في سقيفة بني سعد لم يستشهد بواحدةٍ من تلك المروِيَّات، ولو كانت معروفة كلها، أو بعضها على الأقل، لكان من السَّهل حصْر الخلاف بين قريش والأنصار (انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، الجزء الثالث، ص٢٠٣–٢٠٤؛ وانظر أيضًا: الأشعري،

مقالات الإسلاميين، الجزء الأول، ص٣٩–٤٢)، الذي يُورِد أن أبا بكر احتج بقول النبي ﷺ: «الإمامة في قريش» فأذعنوا له مُنقادِين، ورجعوا إلى الحق طائِعين. وهي حُجة لم تَرِد عند الطبري، الأمر الذي يكشف عن البُعد الأيديولوجي الذي وُضِعت هذه الأقوال لمساندته.

أما عن الدلالة العامة لتلك المروِيَّات، فالملاحَظة الأولى التي نُبديها أن تلك المرويات الخاصة بالأنصار ومكانتهم، رقم «١١»، «١٢» إنما هي مرويات وُضِعت من قبيل «المُصالَحة»؛ لأنها ما تزال تضع «الأنصار» في منزلة مَن هم تحت حماية «المهاجِرين» وولايتهم، ونحن نعرف من تاريخ الطبري أن سعد بن عُبادة الذي كان مرشَّحًا للخلافة من قِبَل الأنصار رفَض مبايَعة أبي بكر رفضًا تامًّا، كما نعرف أن المهاجِرين استطاعوا استثمار الخلافات القديمة بين «الأوس» و«الخزرج» لكسر إجماعهم على ترشيح سعد بن عبادة، وليس من المستغرَب والحال كذلك أن تكون هناك محاوَلة لرأب الصدع ومصالَحة الأنصار، خاصة مع حاجة «معاوية بن أبي سفيان» للإجماع عَشية مقتل الخليفة الرابع علي بن أبي طالب، وتنازُل الحسن بن علي له عن «الخلافة» فيما عُرِف بعام «الجماعة».

وهذا يقودُنا إلى الملاحَظة الثانية والتي تتعلق بالرواية رقم «١٤»؛ لأنها تستدعي ما ذهبت إليه طوائف الشيعة من رفض خلافة كل من أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، فضلًا عن عثمان بن عفان، على أساس أنهم جميعًا اغتصبوا الخلافة من علي بن أبي طالب، ومِن الجدير بالذِّكر أن «الرافضة» لم يكونوا وحْدَهم بين الشيعة الذين ذهبوا هذا المذهب، فالزيدية — وهم أشد المذاهب الشيعية اعتدالًا من منظور أهل السُّنة — يرون أن عليًّا كان أحق بالخلافة من أبي بكر وعمر لأفضليته، ولكنهم لم يتشددوا في رفض خلافتهما كالروافض، بل ذهبوا إلى «جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل.» في نوعٍ من التقارب السياسي في سياق مُناهَضة النظام الأموي. ومن الواضح أن الرواية المذكورة في صيغة رؤيا نبوية تهدف إلى بيان فضل كل من الخليفتين في حياة الأمة الإسلامية.

الملاحَظة الأخيرة في سياق مجموعة الملاحَظات الخاصة بالدلالة العامة، أن كل تلك المرويَّات ليست إلا نصوصًا أُنتجِت في سياق صراعاتٍ أيديولوجية، بدأت بخلاف السقيفة، ثم بالرِّدَّة، فالفتنة التي قُتل فيها الخليفة الثالث، فالصراع بين عليٍّ من جهة، وطلحة والزبير والسيدة عائشة من جهةٍ أخرى، ثم الصراع بين عليٍّ ومعاوية، ثم القلاقِل التي أثارها الخوارج والشيعة ضد النظام الأموي، ثم صراع العلويين والعباسيين معًا ضد النظام الأموي، فاستقرار الأمر للعباسيين في نهاية الأمر حتى الغزو المغولي لبغداد، انتهَت

الصراعات السياسية وظلَّت النصوص شاهدة على التاريخ من جهة، ومحرِّكة لصراعاتٍ فكرية لم تنتهِ بعدُ من جهةٍ أخرى.

ألا يستحق الأمر من الباحثين التأمُّل والتساؤل، خاصة حين ترد هذه المرويات في سياق «مسند» مرتَّب على أبواب الفقه، وليس على أسماء الرواة كما هو شأن «المسانيد» الأخرى المعروفة؟ ولماذا تَرِد هذه المرويات في «فضل قريش» مع مروياتٍ عن «الأشربة» في سياقٍ واحد؟! وهل من إجابةٍ على تلك التساؤلات إلا بالنزعة القرشية للإمام، والتي لا تفهم إلا في سياق الصراعات المحتدمة فكريًّا؟ وهي ليست نزعة قرشية منبتة الصلة عن نزعةٍ عروبية تنطلق من أساس أن «قريش» هي العرب، وأن لهجتها هي لغة القرآن، فهي لغة كل العرب وكل المسلِمين.

هذا النزوع القرشي العروبي للإمام لا يتعارَض مع عواطفه «العلوية» وحبه لآل البيت، فما من مسلمٍ، إلا ويحمل هذه العواطف، ولم تصل العاطفة «العلوية» عند الإمام إلى حد «التشيع» بالمعنى السياسي أو المذهبي، وما ينسب إليه من أنه قال:

إن كان رفضًا حب آل محمد فليشهد الثقلان أني رافضي

لا يمكن أن يتخذ قرينه على علويةٍ متعصِّبة تصل إلى حد «الرفض» أو «التشيع»، وهذا هو الذي يفسر عدم اعتداد الإمام بالمرويات الشيعية عن «الوصية» بالخلافة نصًّا للإمام علي.

٩

لكن ما علاقة هذا النزوع القرشي العروبي بالخِطاب الفقهي الذي أنتجه الإمام الشافعي، أو يمكن عكس السؤال فيقال: ما علاقة ما قام به الإمام الشافعي من جهودٍ لتأصيل عِلم الفِقْه بذلك النزوع القرشي العروبي؟ والتحليل الذي يُقدِّمه الكتاب — في محوره الأول عن «الكتاب» — لأنماط الدلالة يطرح بعض جوانب الإشكالية ويُقدِّم بعض الإجابات. إن الدفاع عن عروبة القرآن ونَقاء لُغته نقاءً مطلقًا لا يعتمد على ما صار مستقرًّا قبل الشافعي، من أن ما يُتوَّهم أنه أجنبي من ألفاظ القرآن هو في الأصل كذلك، ولكنه اختلط بلغة العرب قبل نزول القرآن بآمادٍ طويلة، فعرَّبته العرب، وأخضعَته لقوانين اللسان العربي صوتيًّا وصرفيًّا ونحويًّا ودلاليًّا، وبذلك صار عربيًّا حين نزل القرآن، الشافعي لا

يقف عند حدود هذا الطرح اللغوي المستقيم للمشكل، بل يتجاوَز حدود الدفاع عن لغة القرآن للدفاع عن نقاء اللغة العربية ذاتها، إلى حد القول إن «لسان العربي أوسع الألسنة مذهبًا وأكثرها ألفاظًا، ولا يعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي.»

هذا الربط بين «اللغة» و«النبوة» مع أن اللغة موجودة قبل ظاهرة الوحي، يستدعي من الباحث التوقُّف لطرح سؤال آخر: هل الدفاع عن العربية من مدخل الدفاع عن نقاء اللغة القرآنية دفاع عن «العربية» فعلًا أم دفاع عن «القُرشية» التي استقرَّت قراءة القرآن على القراءة بلهجتها بحسب المعلوم من علوم القرآن، وبعد إسقاط الحروف الستة الأخرى؟ ونقترب من حدود الإجابة حين يضع الشافعي «السُّنة» في موضعٍ مساوٍ للغة «اللسان العربي» كمرجِعَين تفسيريين للقرآن الكريم، وذلك باستثناء النمط الدلالي المعروف بـ «النص» وهو عزيز جدًّا ونادر في القرآن.

وتتضح الإجابة من خلال تحليل المكانة التشريعية للسنة في خطاب الشافعي، خاصة بعد أن وسع مفهوم «السُّنة» بحيث يضم الأقوال والأفعال والموافَقات، وبعد أن جعلها «وحيًا» مساويًا للقرآن من كل وجه، إن «السُّنة» المحمدية، بهذا المفهوم الواسع الذي لا يميز بين التشريع والعادات، تتضمن بالضرورة العادات والتقاليد والأعراف التي لم يرفضها الإسلام ولم ينكرها، وهذه العادات والتقاليد والأعراف هي الممارَسات القرشية التي كان يمارسها الرسول بوصفه إنسانًا يعيش في التاريخ والمُجتمَع والواقع. وإذا كان الإمام مالك يُدخِل «عَمَل أهل المدينة» في نطاق السُّنة، وذلك حين يقول: «السُّنة عندنا» فإن الإمام الشافعي بما قام به من إدماج السُّنة في «الوحي» حول التقاليد والأعراف والعادات القرشية إلى «وحي»، وإذا كان الإمام «مالك»، رفض دعوة الخليفة العباسي لفرض كتابه «الموطَّأ» على الأمصار الإسلامية كافة، فإن الإمام الشافعي جعل من عادات «قريش» وأعرافها دِينًا ملزِمًا للناس كافة.

وليس الأمر هنا أمْر «قصد» و«نية» مُبيَّتة من الإمام الشافعي ليفعل ذلك تآمرًا، أو لتحقيق أغراضٍ سياسية نفعية — كما حاول بعضهم أن يروج ناسبًا ذلك كله إلى الباحث، كأن تحليل الخِطاب تفتيش في النوايا والمقاصِد. والحقيقة أن تحليل الخِطاب علم لاكتشاف الدلالات المعلَنة والمضمَرة، والمسكوت عنها في الخِطاب انطلاقًا من حقيقة أن للخطاب، من حيث هو خطاب، آليات مستقلَّة عن قصدٍ منتجِه في إنتاج الدلالة. إن الخِطاب علاقة تواصُل بين منتجٍ ومتُلقٍّ، فهو بمثابة «العملة» المتبادَلة التي لا تتحدَّد قيمتها من طرفٍ واحد، بل تتحدَّد من خلال «التداوُل»، وبعبارةٍ أخرى ليست «اللغة» في

الخِطاب أداة توصيل يشكلها المنتِج للخِطاب، فتستجيب بطواعيةٍ مُطلَقة لقصده ونيته، بل إن للغة وجودًا في سياق «التداول» الثقافي والفكري يجعلها محمَّلة بدلالاتٍ قَبليَّة سلبية وإيجابية.

إن القارئ لخطبة «الرسالة» مثلًا، من منظور تحليل الخطاب، يمكنه أن يستشفَّ المكانة المتميِّزة جدًّا لشخص الرسول ﷺ في خطاب الشافعي، وهي مكانة تتجاوز حدود الخِطاب السابق على الشافعي من هذه الزاوية، هذا بالإضافة إلى أن الشافعي يُضفِي تلك المكانة الخاصة على «قوم» الرسول — أهل مكة — بالتبعية، وذلك اعتمادًا على تأويل آية قرآنية هي قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ (الزخرف: ٤٤) تأويلًا يضعها في خانة نمط الدلالة «المستغنَى فيه بالتنزيل عن التأويل» وهو نمط «النص».

ويتم السَّرد على الوجه التالي: بعد الحمد والشكر والاستعانة وطلب الهداية والاستغفار والشهادة (أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله) يُصنِّف الشافعي الناس قبل البعثة المحمدية إلى صِنفين فقط: أهل كتاب بدَّلُوا وكفَروا، وصِنف كفَروا فابتدعوا ما لم يأذن به الله، ونصَبوا حجارة وخشبًا وصورًا استحسنوها، وأولئك هم العرب الذين سلكَت طائفة من العجم سبيلهم في هذا، وفي عبادة ما استحسنوا من حوتٍ ودابَّة ونَجم ونار وغيره (ص١٠)، وحين ينتقل السرد إلى وصف ظهور محمد ﷺ، وما ترتَّب على ظهوره وظهور رسالته بنزول الوحي عليه، من السهل إدراك بعض ملامح نزعة صوفية في الخطاب، تتجلَّى في استخدام مفردات وتراكيب شائعة في الخِطاب الصوفي.

يقول الشافعي: «فلما بلغ الكتاب أجلَه، فحق قضاء الله بإظهار دينه الذي اصطفى — بعد استعلاء معصيته التي لم يرضَ — فتح أبواب سمواته برحمته، كما لم يَزل يَجري — في سابق علمه عند نزول قضائه في القرون الخالية — قضاؤه ... فكان خِيرته المصطفى لوحيه، المنتخَب لرسالته، المُفضَّل على جميع خلقه بفتح رحمته وخَتْم نبوَّته، وأتم ما أرسل به مرسل قبله، المرفوع ذكره في الأولى، والشافع والمشفَّع في الأخرى، أفضل خلقه نفسًا، وأجمعهم لكل خُلُق رضِيَه في دين ودنيا، وخيرهم نسبًا ودارًا، محمدًا عبده ورسوله.» (ص١٢-١٣).

وقد نتوقَّف هنا أمام بعض الصياغات والتراكيب التي تستدعي الخِطاب الصوفي: أول هذه الصياغات: «المفضل على جميع خلقه: بفتح رحمته، وختم نبوته» فهي صياغة تستدعي مفهوم «الحقيقة المحمدية» الموجودة منذ الأزل قبل خلق آدم، والتي تمثِّل في الخِطاب الصوفي انفتاح الوجود بالرحمة الذاتية لإظهار الأسماء والصفات الإلهية، التي

كانت باطنه ... في «الذات»، فهي من هذه الزاوية تمثل «فتح الرحمة»، هذه الحقيقة الإلهية تتجلَّى وتظهر في الأنبياء جميعًا بدءًا من آدم حتى يكون مُجلَّاها الأخير، وظهورها الخاتم في محمد ﷺ في مكة، فهي من هذه الزاوية «ختم النبوة» (انظر دراستنا: فلسفة التأويل، دار التنوير، بيروت، ط٢، ١٩٩٣م، ص٢٦٢، ١٧٧، ٢٣٣–٢٣٨).

وتؤكد هذه الدلالات المُستدعاة أن الشافعي — بدلالة الخِطاب — يجمع بين «الأزَلِي» و«التاريخي» في شخص محمد، وهذا يسهل إلى حدٍّ كبير عملية تحويل «السُّنة» بدلالتها الواسعة جدًّا إلى «وحي»، ويدعم هذه الدلالات كون محمد «أفضل خلق الله نفسًا» و«أجمعهم لكل خلق رضيه الله في دينٍ ودنيا» أليس هو محمد «المرفوع ذكره مع ذكر الله سبحانه وتعالى» وذلك تأويلًا لقوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾؟! هذه المصاحَبة في الذكر لا تقف عند حدود تأويل المفسِّر التابعي مجاهد: «لا أُذْكَر إلا ذُكِرتَ معي: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا رسول الله.»؛ أي لا تقف عند حدود إعلان الإسلام بالشهادتين، بل تتجاوز عند الشافعي هذه الحدود ليكون الاقتران بين الله والنبي ﷺ في الذكر شاملًا: «عند الإيمان بالله والآذان، ويحتمل ذكره عند تلاوة الكتاب، وعند العمل بالطاعة، والوقوف عند المعصية.» (ص١٦)؛ وانظر: تأويل «مجاهد» في تفسير الطبري، الجزء الثلاثين.

في كل ما سبق يمكن القول: إن خطاب الشافعي يَتناصُّ مع الخِطاب الصوفي ويتفاعَل، وهذا الخِطاب الأخير هو الذي حوَّل محمدًا من «التاريخ» إلى «الأزَلِيَّة»، ومن الحقيقة الاجتماعية التاريخية إلى «الحقيقة الأزَلِيَّة» السارِيَة في كل شيء، لكن الخِطاب الصوفي كان يفعل ذلك من أجل انفتاح الدلالة الدائم للنصوص الدينية، وذلك من خلال فلَك «الولاية» الذي يستمد قُدرَته التأويلية من فلك «النبوة»؛ ولذلك حرص الخِطاب الصوفي أن يجعل فلَك «الولاية» منفتِحًا دائمًا تعويضًا لفلك «النبوة» الذي ختَمه محمَّد التاريخي.

في هذه النقطة يفترق خطاب الشافعي عن الخِطاب الصوفي؛ لأن الشافعي يسحب الدلالات السابقة كلها من «الفرد» إلى «القوم»، فالله الذي رفع ذكر محمد جعل القرآن ذكرًا له ولقومه، ومرة أخرى يستدعي الشافعي تأويل مجاهد للآية بأن القوم المَقصودِين هم «قريش»، ويبالغ في تأكيده قائلًا: «وما قال مجاهد من هذا بَيِّن في الآية، مُستغنًى فيه بالتنزيل عن التأويل.» (ص١٤)، والعبارة الأخيرة يكررها الشافعي دائمًا حين يريد أن يحدِّد نمطًا من أنماط الدلالة بيِّن في ذاته لكل قارئ، وهو «النص». والدلالة واضحة أن الشافعي يجعل منطوق الآية رفع ذكر «قريش» إلى جانب ذكر «محمد» في القرآن.

ولأن هذا التأويل لا يستقيم للشافعي، فإنه يطيل الاستشهاد بأن الله خصَّ عشيرة محمد الأقرَبِين بالنذارة أولًا «وعمَّ الخلق بها بعدهم» ورفع بالقرآن ذكر رسول الله، ثم خص قومه بالنذارة إذ بعثه، فقال: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾، ويواصل الاستشهاد: «وزعم بعض أهل العلم بالقرآن أن رسول الله قال: يا بني عبد مناف! إن الله بعثني أن أنذر عشيرتي الأقربين، وأنتم عشيرتي الأقربون.» (ص١٤–١٥) والسؤال الآن: هل يترتب على كون عشيرته الأقربين أوَّل مَن توجَّه إليهم بالإنذار والدعوة أية ميزة أو فضيلة، سواء كانوا عبد مناف أم كانت قريش كلها؟ وهل تضمَن لهم تلك الأسبقية في الخِطاب فضائل وميزات أزلية حتى قيام الساعة؟! وفي الإجابة عن السؤال تنكشف حقيقة النزعة القرشية في خطاب الشافعي، حين تضاف هذه الخطبة إلى كل التحليلات التي قمنا بها.

١٠

بَقيَت بعض المسائل الجزئية، تَصوَّر محمد بلتاجي لفرط ثقته في «محفوظاته» التي لُقنت له — وما زال يلقنها لطلابه — أنه يستطيع من خلالها نفي الباحث من دائرة «التخصُّص» الذي لا يتخيل منافسًا له فيه. وقد مرَّت بنا مسألة الخطأ الطباعي بما يُغنِي هنا عن إعادة القول فيه. المسألة الثانية: هي مسألة تقسيم السُّنة إلى: متواتر، ومشهور، وآحاد، يتعالم بلتاجي على الباحث قائلًا: «ومعلومٌ لطلاب الإسلاميات أن التقسيم الثلاثي خاص بالأحناف، في مقابلة جمهور العلماء الذين يُقسِّمون السُّنة من حيث عدد الرواة إلى: متواترٍ وآحاد فقط، والمُضحِك أنه ينسب هذا التقسيم الثلاثي إلى الشافعي نفسه دون أن يفهم شيئًا مما أورده من كلام الشافعي، وهو واضحٌ جدًّا لكل من يفهم.»

ومشكلة محمد بلتاجي، ومن يَلُف لفَّه، أن كل شيء بالنسبة لهم «واضح جدًّا»، وذلك بحسب ما استقر عليه منهج «التَّلقِين» الذي درج عليه، وكنا نتمنَّى أن يبين لنا هذا الواضح جدًّا من كلام الشافعي الذي سُقنَاه في الكتاب، هذه هي مشكلته الأولى، أما مشكلته الثانية فهي العجز التامُّ عن النظر للفكر الفقهي في سياق تطوُّره التاريخي، فالحديث عن فقه أبي حنيفة في عصر الإمام الشافعي لا يمكن الاستناد فيه إلى تطور الفقه الحنفي عند المتأخِّرين، إن أبا يوسف تلميذ أبي حنيفة — كما هو معروف — تولَّى القضاء لثلاثةٍ من الخلفاء العباسيين، ومن شأن مَن يتولى القضاء وظيفة رسمية أن يلجأ لإحداث توازن — قد يصل أحيانًا إلى حد التنازل — بين قناعاته الفكرية، ومُتطلَّبات

الوظيفة الرسمية؛ لذلك عمل أبو يوسف على دعم آرائه بالحديث، وهو أول فقهاء مدرسة «الرأي» الذين قاموا بذلك فيما يقول «أبو زهرة» (انظر: أبو حنيفة، ١٩٧).

واختلاف أصحاب أبي حنيفة مع اجتهادات أستاذهم شائعٌ معروف، وذلك معلول بحيوية المذهب أساسًا، وانفتاحه العقلي والفكري، ويكفي هنا أن نذكر اختلافهم معه في مسألة قراءة الفاتحة في الصلاة بغير اللغة العربية؛ إذ يَعتَبِر أبو حنيفة أن القراءة بالفارسية كافية: «ويعتبر الشخص أدى ركن القراءة عند أبي حنيفة، سواء كان عاجزًا عن القراءة بالعربية أم غير عاجز، ولكن يكره ذلك عند عدم العجز، وقال أبو يوسف ومحمد لا تُقبَل القراءة بغير العربية إلا في حالة العجز عن العربية.» (أبو زهرة، أبو حنيفة، ص٢٤١).

لكن عقل بلتاجي — ومَن يلف لفه — ينظر إلى القواعد التي تلقَّنَها عن المذهب — الحنفي أو الشافعي — بوصفها قواعد ثابتة منذ المؤسِّس الأول للمذهَب، وليست قواعد تكوَّنَت وتراكَمت عبْر عملية سيرورة تاريخية محكومة بقواعد وقوانين اجتماعية مالَت بها إلى التَّقَولُب والتَّجمُّد والثَّبات. من هنا يُقرِّر في خفةٍ عقلية وبساطة ذهنية يُحسَد عليها أن تقسيم السنة الثلاثي (متواتر – مشهور – آحاد) خاص بالأحناف وحْدَهم، متجاهلًا أنه تقسيم أقدم من الانقسامات المذهبية، وإذا كان «الأحناف» المتأخِّرُون هم الذين حافَظوا على التقسيم الثلاثي، في حين اكتفَت المذاهب الأخرى بالتقسيم الثنائي (متواتر – آحاد) فما ذلك إلا لأن مفكِّري المذاهب المتأخِّرين قرَّروا إدماج «المشهورات» في «المتواتِرات» بهدف توسيع نطاق درجة «اليقين» في السنة.

ومن الصعب أن نتتبع كل مُغالَطات بلتاجي؛ لأنه يحيل دائمًا إلى كتب «الأحناف» المتأخِّرين، مثل «المبسوط»، و«كشف الأسرار»، في حين أن تحلِيلَنا كله ينصبُّ على خطاب الشافعي في سياق القرن الثاني الهجري. إن الرجل ببساطةٍ لا يَعي «العلم» بوصفه ظاهرة تاريخية متطوِّرة نامية محكومة بسياقٍ يُحدِّد لها اتجاه التطور ومدى النمو. إن هذا الفارِق بين عالمٍ مفكِّر كأبي زهرة وبين «مُتلقِّن» لا يجيد البحث والاستنباط مثل بلتاجي؛ لأن أبا زهرة يُدرِك أن الأصول التي وضعها المتأخِّرون من علماء المذهب الحنفي ونَسبوها إلى أئمة المذهب «ليست من وضع أئمته حتى يقال إنهم وضعوها أنفسهم بالاستنباط على أساسها، بل هي من وضع العلماء في ذلك المذهب، الذين جاءوا بعد عصر الأئمة وتلاميذهم، الذين اتجهوا إلى استنباط القواعد التي يُضْبَط بها استنباط فروع المذهب، فهي جاءت متأخرة عن الفروع.» (أبو حنيفة، ص٢٣٧).

إن كتاب «كشف الأسرار» — مثلًا — لمؤلِّفه علاء الدين عبد العزيز ابن أحمد البخاري (ت.٧٣٠هـ) ينتمي إلى القرن الثامن الهجري، إلى فترة «الانحطاط» في الفكر الإسلامي، حيث صارت غاية المجتهِد الشرح أو التلخيص أو الموازنة بين الآراء والخلافات الفرعية، من هنا لا تَعجَب من الطريقة التي يُدافِع بها مُصنِّفه عن الإمام أبي حنيفة ضد هجوم الشافعية؛ لأنه كان يُقدِّم الرأي على السُّنة. يقول عبد العزيز البخاري معلقًا على متن «البدوي»: «ولما طعن الخصوم في أبي حنيفة وأصحابه — رحمهم الله — أنهم كانوا أصحاب الرأي دون الحديث، يَعنُون به أنهم وضعوا الأحكام باقتضاء آرائهم، فإن وافق الحديث رأيهم قَبِلوه، وإلا قدَّموا رأيهم على الحديث، ولم يلتفتوا إليه، رد (البزدوي) عليهم طعْنَهم بقوله (وهم أصحاب الحديث)، وقد حكى أن الشيخ المصنِّف — رحمه الله — ناظَر إمام الحرمين في أوان تحصيله ببخارى … وأفحمه، فلما تفرَّقوا قال إمام الحرمين: إن المعاني قد تيسرت لأصحاب أبي حنيفة، ولكن لا ممارَسة له بالحديث فبلغ الشيخ فردَّه في هذا التصنيف وقال: هم أصحاب المعاني والحديث، أما المعاني فقد سلم لهم العلماء؛ أي سلَّمُوها لهم إجمالًا وتفصيلًا، أما إجمالًا فلأنهم سَمَّوْهم أصحاب الرأي تعبيرًا لهم بذلك، وإنما سَمَّوهم بذلك لإتقان معرفتهم بالحلال والحرام، واستخراجهم المعاني من النصوص لبناء الأحكام، ودقة نظرهم فيها، وكثرة تفريعهم عليها، وقد عجز عن ذلك عامة أهل زمانهم، فنسبوا أنفسهم إلى الحديث، وأبا حنيفة إلى الرأي.» (١ / ١٦).

كيف يقرأ بلتاجي مثل هذا النص «السِّجالي» سواء في أصله عند البزدوي، أم في شرحه عند البخاري؟ وهل يستطيع بلتاجي أن يضع هذا النص «الدفاعي» في سياق عصر مُنتجِه الأول — البزدوي — حيث الصدام بين إمام الحرمين «الجويني» — شيخ أبي حامد الغزالي — وبين مُمثِّل المذهب الحنفي بِقلَّة البضاعة في الحديث؟ أم هل يستطيع أن يضع النص «الشارح» للبخاري في سياق القرن الثامن الهجري كما سبقت الإشارة؟! أغلب الظن أن الرجل لا يستطيع شيئًا من ذلك؛ لأنه لا يمتلك وعيًا بالتاريخ بقدر ما يمتلك «حافظة» تلقَّنَت القواعد العامة، ولا تفتأ تستعرض مهارتها بترديدها دون مَلل. أما كيف تَكوَّنت تلك القواعد وتطوَّرت ونَمت، وما هي الظروف والملابسات الفكرية والتاريخية والاجتماعية التي كوَّنَتها، فتلك كلها أسئلة يحتاج تحليلها ومقاربتها للوعي التاريخي والعقل المتسائل، وأنى لبلتاجي وأمثاله ذلك؟!

تبقى مسألة أخيرة عن مكانة «عبد الله بن عباس»، هل هو صحابي أم تابعي؟ في يقينٍ جازم لا يتلجلج يرى بلتاجي أنه «صحابي عريق الصحبة»، والرجل فيما يبدو لا

يعرف اللغة العربية جيدًا حين يصف صحبة ابن عباس للنبي ﷺ بالعراقة، رغم أنه فيما يروي البخاري عنه كان ابن عشر سنين فقط حين تُوفِّي الرسول ﷺ، ولو افترضْنَا أن عبقرية ابن عباس تجعله قادرًا على الحفظ والاستيعاب والفهم منذ سن السادسة لكانت صحبته للنبي مِقدارُها أربع سنوات فقط، فأين «العراقة» يا صاحب الفضيلة؟!

ومع ذلك فهناك اختلاف في تحديد معنى «الصحبة» الاصطلاحي، وهو المعنى الذي يُؤدِّي إلى وصف الشخص بأنه «صحابي»، هناك تعريف البخاري في صحيحه: «كل من صحب النبي ﷺ أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه.» (٤ / ١٨)، وهو التعريف الذي وافقه فيه أحمد بن حنبل وأخذ به في مُسنَده، وهذا هو التعريف الذي سادَ واشتهر في تاريخ الفقه، وهو تعريف في حاجةٍ لمراجعة من منظور «الرواية» و«النَّقل» و«التحمُّل»؛ لذلك ذهب عبد الله بن عمر بن الخَطَّاب — كما ورد في «الكفاية» — إلى أن: «كل من رأى رسول الله، وقد أدرك الحلم، وأسلم، وعقل الدين ورضيه، فهو عندنا من الصحابة ولو ساعة من نهار.» أما التابعي سعيد بن جبير فيرى أنه «لا يعتبر من الصحابة إلا مَن أقام مع رسول الله سنةً أو سنتين وغزَا معه غزوةً أو غزوتين.»

هذا الاختلاف في تعريف «الصحابي» ينفي عنجهية اليقين في خِطاب بلتاجي، ناهيك عن «العراقة» في الصُّحبة التي يدعيها بلتاجي لابن عباس، ولو كان يتمتَّع بأدنى حس تاريخي، أو عقل نقدي لأدرك أن شخصية «عبد الله بن عباس» قد نُسِجَت حولها كثيرٌ من الروايات الموضوعة التي نُسِب أكثرها إليه، وقِيلَت على لسانه وعلى لسان غيره، ولو كان له أدنى معرفة بنقد الروايات لأدرك أن أكثر الروايات عن ابن عباس مشكوك في صحته، خاصة ما يرويه عنه مولاه عكرمة، ولكن من أين يأتي العقل النقدي لمن تعوَّد على «التلقين» و«الحفظ» و«الترديد»؟

إن وضْع عبد الله بن عباس في قائمة «الصحابة» بالمعنى الاصطلاحي الذي يفيد القدرة على الفهم والاستيعاب والتحمل ونقل المرويات، كانت جزءًا من محاولة النظام العباسي للاستناد إلى مشروعيةٍ «فقهية» معرفية إلى جانب مشروعية «النسب»، وفي هذا السياق كان لا بد من مواجهة مشروعية الشيعة التي جعلت عليًّا هو الوصي والإمام والخليفة الحقيقي، و«باب» مدينة العلم، هذا إلى جانب علاقة المُصاهَرة والنَّسب، من هنا مصدر المبالَغات التي تراكمت حول «عِلم» ابن عباس، ومنشأ الروايات التي وُضِعت ونُسِب أكثرها للرجل (انظر على سبيل المثال: الطبقات الكبرى، لابن سعد، ٣ / ٢٧٨–٢٨٥).

والسؤال: هل هذا النقد التاريخي يُمثِّل طعنًا في شخص ابن عباس، أو تقليلًا من شأنه؟ أغلب الظن أن بلتاجي — ومن يلف لفه — لن يعدموا وسيلة لاتهام هذا المنهج

النقدي بالطعن في الصحابة. إن «الحُفَّاظ» ومُتلقِّنِي «القواعد» يتصورون أن الصحابة أشخاصٌ مُقدَّسون، وليسوا بشرًا وفاعِلين اجتماعيين، مُتجاهِلين في تصورهم هذا حقائق التاريخ التي تذكر اختلافاتهم إلى حد حمْل السيوف وقتْل بعضهم بعضًا، ومنذ قال القائلون من المُرجِئة والمُفوِّضة: «كلهم على حقٍّ بحسب تأويله.» والمُتلقِّنون يتجاهلون أن هذا القول نفسه يمثِّل عجزًا عن الفهم، ومحاوَلة لطمس التاريخ، فانتقلوا من مجرد «التبرير» إلى «التقديس»؛ لذلك لا يخجل بلتاجي من أن يُقرِّر في بداهةٍ يُحسَد عليها: «إذا كان الصحابة كما يَصِمُهم (!) المؤلِّف، فهل يبقى بعدهم مسلم واحد صحيح الإيمان خالص التوحيد؟ ثم يبقى ماذا يفعل المؤلِّف في آيات القرآن الكريم التي وصَفَتْهم بنقيض «ما وصمهم هو» به؟ أيكون القرآن والدين — الذي تولَّوا هم وحْدَهم نقْلَه إلينا جيلًا بعد جيل — صحيحًا نقله وعليه أمناء؟ ومُجمَل القول — في ذلك كله — إن عندنا في الصحابة شهادتين: الأُولى ما شهد الله ورسوله ﷺ لهم بها، والثانية ما وصَمَهم (!) بها نصر حامد أبو زيد، ولكلٍّ منا أن يختار لنفسه: بمن يؤمن ومن يصدق.»

ولا يمكن لهذا المستوى من الذعر أن يصيب بلتاجي، إلا لأنه كرر مسألة «الوصم» في هذه السطور أربع مرات تفظيعًا لأقوالٍ لم يقلها الباحِث، وإنما استنبطَها عن سوء نية مُبيَّت عبد الصبور شاهين، وتابَعه بلتاجي فتابعهما صبي «المُلقِّنِين»، ولكي تتصاعد نعمة التفظيع يضع هذا التعارُض بين قول الله سبحانه ورسوله ﷺ من جهة، وقول الباحث من جهةٍ ثانية، متباكيًا في ألمٍ يقطع نِياط القلب: مَن نُصدِّق: الله ورسوله أم نصر أبو زيد؟!

والإجابة مُضمَرة بطريقةٍ مكشوفة، ولو كان بلتاجي يُحسِن قراءة كلام الله سبحانه وتعالى — ودَعْك مِن كلام نصر أبو زيد — لَأدرَك السياق ومَناط المديح في النصوص القرآنية كلها، وأحيله إلى «تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة ليرى أن نقْد الصحابة لا يعني إطلاقًا «التكذيب» بما ورد في القرآن الكريم من مدْح المُهاجِرين الأوَّلِين والأنصار، ولو كان «تأويل مختلف الحديث» لا يكفيه فليراجع «جامع بيان العلم وفضله» لابن عبد البر الأندلسي، وهو متأخِّر عن ابن قتيبة بحوالي قرنين من الزمان، ينقد ابن عبد ربه نقدًا شديدًا — نقلًا عن المازني شارح «الأم» للشافعي حديث «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم.» ينقل ابن عبد ربه عن المازني قوله: «إن صح هذا الخبر فمعناه فيما نقلوا عنه (= الرسول) وشهدوا به عليهم، فكلهم ثقة مؤتَمن على ما جاء به لا يجوز

عندي غير ذلك، وأما ما قالوا فيه برأيهم فلو كان عند أنفسهم كذلك ما خطَّأ بعضهم بعضًا، ولا أنكَر بعضهم على بعض، ولا رجع منهم أحد إلى قول صاحبه» (٢ / ٩٠).

إن بلتاجي وأمثاله، من أساتذته وتلاميذه، يَظنُّون — وبعض الظن إثم — أنهم يُدافِعون عن التراث ويحمون هوية الأمة من الضياع، لكنهم في الحقيقة يفسدون في الأرض، وهم يَحسَبون أنهم يُحسِنون صنعًا؛ ذلك أن الذي يحمي هوية الأمة، ويحفظ للتراث نَضارته وحيويته «النقد» الذي يزيح الضباب عن التاريخ والواقع والتراث. إن الحفاظ بمعنى «الحفظ» هو التجميد الذي يُفضي إلى التشويه فالقتل، بينما يُفضي «النقد» إلى استعادة الحيوية والنضارة وتجديد شباب هذه الأمة، ومما قدمناه في كل ما سبق خير شاهد على ذلك، فعبد الصبور شاهين وبلتاجي وأتباعهما يُقدِّسون الماضي تقديسًا أعمى، وينفرون من أية محاولةٍ لإعادة اكتشاف هذا الماضي، بينما «الأسلاف» حتى القرن الرابع الهجري قادرون على «النقد» دون تقديس، ودون فزعٍ من الضياع، والإمام الشافعي نفسه، الذي كان خطابه موضوع تحليلنا يناقش خصومه — كما رأينا — دون استعلاءٍ أو تعالُم، ودون أن يقرر أن ما يقوله هو من قبيل البدهيات العقلية، فمَن الذي يدافع عن الشافعي ويحميه؟ مَن يكشف دلالات الخِطاب في سياقه التاريخي، أم من يكرر الأقوال وحفظها، ويُردِّدها دون أن يدرك مرجعيتها؟ في هذا التساؤل الأخير ينكشف المستور ويحمى الوطيس.

تقديم

الشافعي (١٥٠–٢٠٤) والأشعري (ت.٣٣٠هـ) والغزالي (ت.٥٠٥هـ) ثلاث شخصيات هامَّة في تاريخ الثقافة الإسلامية عامة، والفكر العربي خاصة، وتَرجِع أهميتهم إلى تأسيس الوسطية التي يرى كثيرون أنها أهم خصائص التَّجرِبة العربية الإسلامية في التاريخ، وهي الخَصيصة التي تتجسَّد فيها «الأصالة» التي يتحتم على المُجتمَعات العربية والإسلامية الاحتماء بها في صراعها ضد أعدائها الساعِين إلى القضاء عليها، وإذا كانت مسألة الصفة «الجوهرية» الثابتة محل نزاع وخلاف، فإن الثابت تاريخيًّا أن الشافعي قد أسَّس «الوسطية» في «مجال الفقه والشريعة»، وأسَّس الأشعري الوسطية ذاتها، ولكن في مجال العقيدة، أما الغزالي فقد أسَّسها في مجال الفكر والفلسفة، اعتمادًا على تأسيس كلٍّ من الشافعي والأشعري، ولا غرابة في الأمر على كل حال؛ فالغزالي شافعي المذهب في الفقه، أشعري المذهب في العقيدة، وكِلا المجالين — مجال الفقه ومجال العقيدة — مجال أصولي، قد يُسمَّيان «الشريعة والعقيدة» وقد يكونان «أصول الفقه» و«أصول الدين».

ويعود إلى الشافعي فضل الريادة في هذا المجال؛ بما أنه الأسبق تاريخيًّا، وهي الريادة التي تجعله مؤسِّسًا لهذا التيار الفكري بكل دلالاته الاجتماعية والسياسية، والذين يريدون أن يجعلوا من هذا التيار الخاص حاكمًا على الثقافة والتاريخ والواقع يستندون إلى «أصولية» الشافعي من جهة، وإلى سيادة الأشعرية، وتوفيقية الغزالي من جهةٍ أخرى، ولعل الكثيرين منهم لا يدركون أن أسبابًا تاريخية — اجتماعية اقتصادية سياسية — هي التي دفعت بهذا التيار إلى موقع السيادة والسيطرة، وأن تغير الظروف والملابسات كان يمكن أن يدفع تيارًا آخر. ومعنى ذلك أن القول بجوهرية «الوسطية» واعتبارها سِمة أصيلة من سِمات الفكر الإسلامي والثقافة العربية قولٌ يحتاج للمراجَعة يكشف بُعْده الأيديولوجي، بما أنه قولٌ يرفع تيارًا فكريًّا ذا سماتٍ وملامح أيديولوجية — في سياقه

التاريخي الاجتماعي — إلى مستوى الحقائق العقلية الحضارية الثابتة الراسخة، ولا يَتأتَّى هذا الكشف إلا ببيان الطبيعة الأيديولوجية لذلك التيار الوسطي التوفيقي التراثي أولًا، حتى يَتعرَّى من ثياب القداسة التي أُلبِست له في تاريخنا الثقافي والعقلي.

وتعتمد هذه الدراسة — منهجيًّا — على تحليل الأفكار والكشف عن دلالتها أولًا، ثم الانتقال إلى مَغزاها الاجتماعي السياسي — الأيديولوجي — ثانيًا، وبعبارةٍ أخرى ستكون الحركة من الداخل إلى الخارج، من الفكر إلى الواقع الذي أنتجه، وذلك لتجنُّب مَزالق التحليل الميكانيكي — الانعكاسي — إذا كانت الحركة المنهجية من الخارج إلى الداخل، ومن الطبيعي والمنطقي أن يُوضَع فكر الشافعي في السياق الفكري العام للعصر الذي أنتجه من جهة، وفي سياق المجال المعرفي الخاص — مجال أصول الفقه — من جهةٍ أخرى. إن أطروحات الشافعي لا تُفْهَم حقيقة الفهم بمعزلٍ عن الصراع الفكري الذي كان محتدِمًا بين «أهل الرأي» و«أهل الحديث» في مجال الفقه والشريعة، ولا يمكن لهذا الصراع بدوره أن يُفْهَم حق الفهم إلا في سياق الصراع الفكري على مستوى العقيدة بين المعتزلة وخصومهم من المُشبِّهة والمُرجِئة. وهذا الصراع المركَّب يحيل من داخله إلى صراعٍ آخَر مركب أيضًا يدور على مستويين: مستوى ظاهر، هو مستوى الصراع الشعوبي بين العرب والفُرس خاصة، وهو صراع كانت له أبعاده الثقافية والفكرية الواضحة، فضلًا عن تَجلِّياته الضمنية في أشكال الصراع الفكري المشار إليها، والمستوى الآخر هو مستوى الصراع الاجتماعي – الاقتصادي – السياسي، الذي كان يَتَّخذ في الغالب شكل الصراع الفكري الديني، ويتركز في النهاية حول تأويل النصوص الدينية.

وإذا كان فقه الشافعي، أو بالأحرى أصوله الفقهية، تتركز في أربعةٍ هي: الكِتاب والسُّنة والإجماع والقياس، فإنه في ترتيبه لهذه الأصول كان دائمًا يؤسِّس اللاحِق منها على السابق، فالسُّنة تتأسَّس مشروعيتها — أي بوصفها مصدرًا ثانيًا للتشريع — على الكتاب، وبأدلةٍ منتزَعة من منطوقه أو مفهومه، ويكاد القارئ لكتابات الشافعي أن يجزم أن تأسيس السُّنة هَمٌّ من هُموم مشروعه الفكري، إن لم يكن بالفعل همه الأساسي؛ لذلك لا يجب أن يغيب عن بالِنا المَغزى العام لِلَّقب الذي أُطلِق عليه — ناصر السنة — من حيث إنه يشير — بدلالة المخالَفة — إلى تيارٍ فكري آخَر لا يعطي للسُّنة المركز الثاني في الأصول التشريعية أو العقائدية؛ لذلك لم يكتفِ الشافعي بتأسيس السُّنة على الكتاب، بل حاول تأسيسها على أنها جزءٌ عضوي في بنائه من الوجهة الدلالية، وإذ يصبح الكتاب والسُّنة بناء عضويًّا دلاليًّا واحدًا يمكن للشافعي بناء الإجماع عليه، فيصبح نصًّا تشريعيًّا

يكتسب دلالته من دلالة النص المركَّب من الكتاب والسُّنة، ويأتي الأصل الرابع والأخير في أصول الشافعي — القياس/الاجتهاد — ليصبح استنباطًا من النص المركَّب من الأصول الثلاثة السابقة، والحقيقة أن هذا الترتيب للأدلَّة ترتيبٌ يعتمد في الأساس على تحويل «اللانص» إلى مَجال «النص» وتدشينه نصًّا لا يَقل في قُوَّته التشريعية وطاقته الدلالية عن «النص» الأساسي الأول، القرآن، وآلية تحويل «اللانص» إلى «نص» وما تُؤدِّي إليه من تضييق مساحة الاجتهاد/القياس، يربطه بوثائق النص ربطًا محكمًا، آلية لا تخلو من مغزًى أيديولوجي، في السياق التاريخي لفكر الشافعي، وفي فكرنا الديني الراهن على حدٍّ سواء، وسنحاول في تحليلنا العَينِي لنصوص الشافعي الكشف عن تلك الدلالات، لكن الأهم في سياق هذا التمهيد أن نؤكِّد أن تحليلنا لأصول الإمام أصلًا أصلًا لا يعني الفصل بينها بقَدْر ما يُعبِّر عن ضرورةٍ منهجية.

أولًا: الكتاب

(١) «الكتاب» وتأصيل العروبة

لماذا كانت «عربية» القرآن في حاجةٍ إلى دفاع؟ سؤالٌ يَتبادَر إلى الذِّهن وهو يتابع مناقشة الشافعي للرأي القائل بأن في القرآن بعض الألفاظ ذات الأصول الأعجمية، وفي دفاعه عن القرآن، وإنكاره التام والمُطلَق أن تكون به ألفاظٌ غير عربية، يبدو الدفاع منصبًّا على اللغة العربية ذاتها وإنكار أن يكون قد دخلَتْها ألفاظٌ أجنبية، ويذهب الشافعي خلافًا لما استقرَّ عليه الرأي في عصره إلى أن الألفاظ التي يُقال إنها غير عربية هي في الواقع ألفاظٌ عربية، وأن القائلين بغير ذلك جهلوا هذه الألفاظ أساسًا فتوَهَّموا أنَّها ليست عربية، ويطرح الشافعي في هذا السياق فكرة اتساع اللسان العربي اتساعًا يجعل من المستحيل الإحاطة به، إلا للأنبياء، يقول:

> ولعل مَن قال: إن في القرآن غير لسان العرب وقبل ذلك منه، ذهب إلى أن من القرآن خاصًّا يَجهل بعضَه بعضُ العرب، ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبًا، وأكثرها ألفاظًا، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامَّتها حتى لا يكون موجودًا فيها مَن يعرفه، والعلم به عند العرب كالعلم بالسُّنَّة عند أهل الفقه، لا تعلم رجلًا جمع السُّنن فلم يذهب منها عليه شيء.[١]

---

[١] الشافعي (محمد بن إدريس)، الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص٤٢.

وإذا كانت اللغة العربية على مثل هذا الاتساع الذي لا يمكن لإنسانٍ استيعابه — إلا أن يكون نبيًّا — فإن مُهمَّة تفسير القرآن تصبح مُهمَّة عسيرة، ما دام القرآن بمثابة صورة مُصغَّرة جامعة للغة العربية على مستوى المُفردات، وعلى مستوى التراكيب أيضًا، وإذا كان الشافعي لم يستطع أن يدرك ما في تُصوُّره للغة العربية من تناقضٍ يُؤدِّي إلى استحالة عملية التفسير، فما ذلك إلا لأنه كان يدافع عن نقاء اللغة العربية — وعن العروبة من ثَم — من خلال إنكاره لوجود الدخيل في القرآن، وعلاقة المُشابَهة التي يعقدها الشافعي في النص السابق بين العلم باللغة والعلم بالسُّنن علاقة لا تخلو من دلالةٍ تكشف عن طبيعة المُشكِل الذي يحاول الشافعي حَلَّه، فإذا كان تفسير القرآن في ظِلِّ تصوُّره المُشار إليه للغة يبدو صعبًا، إن لم يكن مستحيلًا، فإن السُّنة — التي لا يمكن لأحدٍ استيعابُها وحده أيضًا — تقلل إلى حدٍّ كبير من تلك الصعوبة، وتجعل المستحيل ممكنًا، وهكذا تصبح السُّنة بمثابة لغة ثانوية، تساعد في إطار اللغة — اللسان العربي — على إمكان فهم النص القرآني، وتتأسَّس من ثم مشروعيتها لا في كشف دلالة القرآن فحسب، بل في تشكيل الدلالة أيضًا.

ومن اللافت للانتباه، أن الموقف الذي اتخذه الشافعي من مشكل وجود الأجنبي في القرآن وفي اللغة موقف وسطي تلفِيقي يقع بين طرفين: يذهب أحدُهما إلى وجود ما كان في الأصل أجنبيًّا من الألفاظ في القرآن، وهذا هو اتجاه كثير من مُفسِّرِي التابِعين وعلى رأسهم عبد الله بن عباس الذي عاصر النبي ﷺ ودعا له بالفقه في الدِّين وبعلم التأويل،[٢] والاتجاه الثاني ينكر إنكارًا تامًّا وجود ذلك في القرآن، لا على طريقة الشافعي، بل على أساس أن وجود الأجنبي يتناقض مع وصف النص لنفسه بأنه عربي، وبأنه بلسانٍ عربي مبين. أما طريقة الشافعي الوسطية التلفيقية فتذهب إلى أن هذه الألفاظ مَحل الخلاف هي من الألفاظ التي تتفق فيها لغات وألْسِنة مختلفة، دون أن تكون قد انتقلَت من لسان أمةٍ إلى لسان أمةٍ أخرى، وتبدو التلفيقية واضحة في محاولة التوسُّط بين الاتجاهين على غير أساس، وهي بذلك وسطية تختلف عن الوسطية التوفيقية الحَقَّة، التي تعتمد على رصد الحقائق التاريخية وتحليلها، وهذه الطريقة الأخيرة هي التي يُعبِّر عنها أبو عبيد القاسم بن سلام (ت.٢٢٤هـ) حيث يقول:

[٢] الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف، مصر، ط٤، ١٩٦٩م الجزء الأول، ص١٣-١٤.

> إن هذه الحروف أصولُها أعجمية كما قال الفقهاء (= يعني المفسِّرين) إلا أنها سقطَت إلى العرب فأعربَتْها، وحوَّلتْها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربية، ثم نزل القرآن، وقد اختلطَت هذه الحروف بكلام العرب، فمن قال إنها عربية فهو صادق، ومن قال عجمية فهو صادق.[٣]

لكن مُشكِل لغة القرآن يتجاوز ارتباطه باللغة العربية النقية الخالصة من أية تأثيراتٍ أجنبية أو كلماتٍ دخيلة؛ أي يتجاوز «اللسان العربي» إلى تحديد اللغة أو اللغات التي نزل بها القرآن من بين لغات اللسان العربي العديدة، وطبقًا لحديثٍ متواتر مشهور، فقد نزل القرآن على «سبعة أحرف» طال النقاش والجدل حولها، وحول طبيعتها، وقد انتهى الطبري — بعد مناقشةٍ مستفيضة للآراء والمرويات الكثيرة في الموضوع — إلى أن الحروف السبعة ليست إلا لغات (لهجات) سبع من اللسان العربي حدَّدها بأن خمسة منها من لسان العَجُز من هوازن: سعد بن بكر، وجُشَم بن بكر، ونصر بن معاوية، وثقيف، واللغتان الأخريان لُغتَا قريش وخُزاعة،[٤] وإذا كان القرآن الموجود بين أيدينا إلى اليوم يخلو من سِمات ومَظاهر التعدُّد اللغوي المشار إليه في حديث الأحرف السبعة، فما ذلك — فيما يُقرِّر الطبري — إلا لأن الأمة:

> أُمِرت بحفظ القرآن، وخُيِّرت في قراءته وحفظه بأي تلك الأحرف شاءت … فرأت — لعلةٍ من العلل أَوجَبت عليها الثبات على حرفٍ واحد — قراءته بحرفٍ واحد، ورفض القراءة بالأحرف الستة الباقية.[٥]

ومعلومٌ أن الحرف أو اللغة التي ثبتت القراءة عليها هي لغة قريش، وذلك بناءً على التعليمات التي أصدرها الخليفة الثالث عثمان بن عفان إلى أعضاء اللجنة التي كوَّنَها

---

[٣] السيد يعقوب بكر، نصوص في فقه اللغة العربية، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧١م، الجزء الثاني، ص٣٣.

[٤] الطبري، المصدر السابق، ص٦٦–٦٧؛ وانظر أيضًا: السيوطي (عبد الرحمن جلال الدين)، الإتقان في علوم القرآن، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط٣، ١٣٧٠هـ/١٩٥٢م، الجزء الأول، النوع السادس عشر، ص٦١–٦٧.

[٥] الطبري، المصدر السابق، ص٥٨–٥٩.

لتثبيت القراءة، بعد الخلافات التي تَواترت أنباؤها في قراءة النص، والتي وصلت إلى حدِّ التكفير المتبادَل.[٦]

لم يَتعرَّض الشافعي — فيما قرأْنَا له — لمسألة الأحرف السبعة، ويبدو أن السبب وراء ذلك أن الخلاف حولها كان قد حُسِم على النحو الذي صاغه الطبري.[٧]

هذا بالإضافة إلى أن النص كان قد ثبت قراءته بلسان قريش، الأمر الذي يُسوِّغ لنا افتراض أن دفاع الشافعي عن نقاء لغة القرآن من الأجنبي الدَّخيل دفاعًا عن اللسان العربي كله فحسب، بل كان بالإضافة إلى ذلك دفاعًا عن نقاء لغة قريش، وتأكيدًا لسيادتها وهيمنتها على لغات اللسان العربي. والحقيقة أن هذا الموقف لا يخلو من «انحيازٍ أيديولوجي» للقُرَشية التي أَطلَّت برأسها أول ما أَطلَّت — بعد نزول الوحي — في الخلاف حول قيادة الأمة في اجتماع السقيفة، ولا نُغالي إذا قُلنا إن تثبيت قراءة النص — الذي نزل متعدِّدًا — في قراءة قريش كان جزءًا من التوجيه الأيديولوجي للإسلام لتحقيق السيادة القرشية، وفيما يتَّصِل بمذهب الشافعي فإنه لا يتركنا للتخمين، بل يُعبِّر عن انحيازه للقرشية بطرائق مُتعدِّدة؛ فهو أولًا يحتفي احتفاءً خاصًّا بالمروِيَّات التي تُؤكِّد فضْل قريش على الناس كافة،[٨] وهو ثانيًا لا يكتفي بالاتفاق مع جمهور علماء أهل السُّنَّة بحصر الخلافة في قريش دون غيرها من القبائل العربية، بل يذهب — فيما يَروِي عنه تلاميذه — إلى أن الإمامة قد تجيء من غير بيعة إن كان ثمة ضرورة، وأن كل قرشي عَلا الخلافة بالسيف واجتمع عليه الناس فهو خليفة، فالعِبرة عنده في الخلافة أمران: كَون المُتصدِّي لها قرشيًّا، واجتماع الناس عليه سواء أكان الاجتماع سابقًا على إقامته خليفة، كما في حال البيعة، أم كان الاجتماع تاليًا لاستيلائه على السُّلطة بقوة السيف وغَلبة الشوكة.[٩]

[٦] السيوطي، المصدر السابق، النوع السابع عشر، ص٧٨–٧٩.

[٧] تعرَّض الشافعي لحديث الأحرف السبعة عرضًا، وذلك في سياق حديثه عن جواز اختلاف اللفظ مع عدم إحالة المعنى في الأحاديث النبوية، الأمر الذي يعني فهمه للأحرف السبعة بأنها لغات في اللسان العربي، كما قال الطبري. انظر: الرسالة، ص٢٧٤.

[٨] انظر: مسند الشافعي، على هامش كتاب «الأم»، دار الشعب، القاهرة، بدون تاريخ، الجزء السادس، ص٢٢٦–٢٢٧.

[٩] نقلًا عن أبي زهرة (محمد)، الشافعي – حياته وعصره – وآراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ، ط٢، ص١٢١.

لكن أهم صور التعبير عن انحياز الشافعي للقرشية أنه الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذي تَعاوَن مع السُّلطة السياسية مختارًا راضيًا، خاصة بعد وفاة أستاذه الإمام مالك بن أنس (١٧٩هـ) الذي كان له من الأمويين مَوقِف مَشهود بسبب فتواه بفساد بيعة المُكْرَه وطلاقه،[١٠] وموقف الإمام أبي حنيفة (١٥٠هـ) الرافض لأدنى صور التعاون معهم — رغم سجنه وتعذيبه — يكشف إلى أيِّ حدٍّ بلغ رفض الفقهاء لعصبية ذلك النظام ولممارساته القمعية ضد جماهير المسلمين إلا أن يكونوا من مُؤيِّديه وأنصاره بشكلٍ مباشر،[١١] سعى الشافعي على عكس سَلَفه أبي حنيفة وأستاذه مالك إلى العمل مع الحكَّام، فانتهز فرصة قدوم والي اليمن إلى الحجاز وجعل بعض القرشيين يَتوسَّطون له عنده ليلحقه بعمل، فأخذه الوالي معه وولَّاه عملًا بنجران،[١٢] وإذا كان موقف مالك وأبي حنيفة من النظام العباسي لم يختلف كثيرًا عن موقفهم من الأمويين، فإن الشافعي تعاوَن معهم وإن كَرِه منهم تَخلِّيهم عن «العروبة» — التي كانت سمة بارزة للنظام الأموي — واستنادهم إلى «الفارسية»، الأمر الذي يُبرِز لنا النزوع العصبي عند الإمام، ويُفسِّر لنا الدفاع السابق عن نقاء النص — ونقاء اللسان العربي مِن ثَمَّ — من آفَة الدخيل الوافد من الألفاظ، ومما له دلالة في هذا الصدد أن رحيل الشافعي إلى مصر تلا استيلاء المأمون على السُّلطة بعد صراعه الدامي مع أخيه الأمين، وهو الصراع الذي وَجدَت فيه الشعوبية الثقافية والفكرية تَعبِيرها العسكري. تولَّى المأمون السُّلطة سنة ١٩٨هـ، ورحل الشافعي إلى مصر سنة ١٩٩هـ، وكان اختيار مصر بالذات؛ لأن واليها في ذلك الوقت كان قرشيًّا هاشميًّا.[١٣]

وإذا كان الفقهاء ورجال الحديث ينفرون عادةً من المُتكلِّمين — ومن المعتزِلة بصفةٍ خاصة — فإن كراهية الشافعي لهم تَكتسِب في السياق المُشار إليه أبعادًا تَتجاوَز مجرَّد النفور من الطريقة أو المنهج، وإذا كان الإمام مالك على سبيل المثال قد اكتفى بعدم

[١٠] انظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٩، ١٩٧٩م، الجزء الثاني، ص٢٠٧–٢٠٨.

[١١] انظر: أبو زهرة، أبو حنيفة، حياته وعصره، وآراؤه الفقهية، دار الفكر العربي القاهرة، ط٢، ١٩٧٧م، ص٣–٣٥.

[١٢] انظر: أبو زهرة، الشافعي، ص٢٠.

[١٣] انظر: المرجع السابق، ص٢٦–٢٧.

قبول مَروياتهم، فإن الشافعي لم يكن يكفيه بالإضافة إلى ذلك النهي عن الاشتغال بعلم الكلام، بل قال:

> حُكمي في أصحاب الكلام أن يُضرَبوا بالجريد، ويُحمَلوا على الإبل مُنكَّسِين، ويُطاف بهم في العشائر والقبائل، ويُقال هذا جزاء مَن ترك الكِتاب والسُّنة، وأخَذ في الكلام ... روى الربيع عنه أنه قال: لو أن رجلًا أوصى بكُتبه من العلم، وفيها كُتب الكلام لم تدخل كُتب الكلام في تلك الوصية.[١٤]

ومن الطبيعي وقد أخرج الشافعي كُتب عِلم الكلام من نطاق العلم، الذي حصَره في العلم بالكِتاب والسُّنة، أن يتضاعف نفوره من النظام العباسي، ومن المأمون خاصَّة الذي تَبنَّى المذهب الاعتزالي، وحاوَل أن يَفرِضه على العلماء، ويجعله مذهبًا للدولة، وهكذا تَتداخَل العروبة بالقُرشِيَّة وتتوحَّد كلتاهما بالمَنْحَى الفكري المُحافِظ الذي يرفض العقلانية، وينفر من التفكير المنطقي الاعتزالي.

وقد أدَّى تأكيد الشافعي للعروبة النقية الخالصة للقرآن إلى نتائج لا تخلو من دلالةٍ في آرائه الفقهية التفصيلية؛ إذ يُصِر الشافعي على أن قراءة السورة الأولى من القرآن — الفاتحة أو أم الكتاب – شرطٌ ضروري لصحة الصلاة، ويَتجاهل الشافعي هنا موقف المسلمين من غير العرب، والذين لم يَتعلَّموا العربية بعد، ويعجزون عن قراءة الفاتحة بالصورة التي يشترطها الشافعي، والحقيقة أن مَوقف الشافعي لا يُفهم إلا إذا وُضِع في سياق الصراع الفكري على مستوى عِلم الفِقْه بينه وبين فقه الإمام أبي حنيفة من أصولٍ فارسية، وعلى عكس نفور الشافعي من عِلم الكلام ومن المشتغلِين به، كان لأبي حنيفة باعٌ في ذلك العلم، بل ساهمَ فيه برسالة «الفقه الأكبر» وللتسمية دلالتها بصرف النظر عن الآراء والمواقف التفصيلية التي كان يَتبنَّاها، ولقد ذهب أبو حنيفة إلى جواز قراءة الفاتحة باللغة الفارسية في الصلاة لمن لا يقدر على قراءتها بالعربية، بل ذهب إلى أن القراءة بالفارسية — أو بغيرها من اللغات بالطبع — يجعل الصلاة صحيحة، سواء كان المصلي عاجزًا عن القراءة بالعربية أم كان غير عاجز، وإن كانت القراءة في الحالة الثانية مكروهة فحسب،[١٥] في مقابل هذا الموقف يبدو تَشدُّد الشافعي في اشتراطه مجموعة من الشروط

[١٤] الرازي، مناقب الشافعي، نقلًا عن أبي زهرة، الشافعي، ص١٨.

[١٥] أبو زهرة، أبو حنيفة، ص٢٤١.

لصحة القراءة — ولمشروعية الصلاة من ثَم — بالإضافة إلى ضرورة القراءة بالعربية، فلا بد من البسملة، ولا بد من تتابُع الآيات وفقًا لترتيبها، ولو نَسِي المُصلِّي أو سها فلم يبدأ قراءته بالبسملة، أو أتى بآيةٍ قبل آية، فإن الصلاة تكون باطلة ما لم يبدأ القراءة من جديدٍ بداية من البسملة، ولو أعاد ما نسيه دون مراعاة الترتيب بطلت الصلاة:

> وإن أغفل أن يقرأ ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، وقرأ من ﴿الْحَمْدُ لِلهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ حتى يختم السورة كان عليه أن يعود فيقرأ: ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * الْحَمْدُ لِلهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ حتى يأتي على السورة ... ولا يجزيه أن يقرأ ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ بعد قراءة ﴿الْحَمْدُ لِلهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، ولا بين ظهرانيها حتى يعود فيقرأ ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، ثم يبتدئ أم القرآن فيكون قد وضع كل حرفٍ في موضعه، وكذلك لو أغفل فقرأ ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، ثم قال ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ حتى يأتي على آخر السورة، وعاد فقال ﴿الْحَمْدُ لِلهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ حتى يأتي على آخر السورة، وكذلك لو أغفل الحمد فقط، فقال لله رب العالمين عاد فقرأ الحمد وما بعدها، لا يجزه غيره حتى يأتي بها كما أُنزِلت، ولو أجزت له أن يُقدِّم منها شيئًا عن موضعه أو يُؤخِّره ناسيًا أَجزتُ له إذا نَسِي أن يقرأ آخر آية منها ثم التي تليها قبلها ثم التي تليها، حتى يجعل ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ آخرها، ولكن لا يَجزي عنه حتى يأتي بها بكاملها كما أُنزِلَت.[١٦]

هذا الحرص من جانِب الشافعي — والذي يصل إلى التشدد وتكليف ما لا يُطاق بالنسبة لغير العربي — يبدو على السطح خلافًا فقهيًّا في الفروع دون الأصول، لكنه يشير بطريقةٍ دلالية إلى مستوى أعمق من الخلاف الأيديولوجي بين نهجين في التعامل مع النص ومع الواقع في نفس الوقت، ويبدو الخلاف حول طبيعة النص هو المُحرِّك الباطني للخلاف الفقهي حول القراءة في الصلاة بغير العربية، إنه خلافٌ حول «هُويَّة» النص القرآني، هل هي المَعنَى وحده أم المعنى متلبسًا بالألفاظ، وعلى صحة الافتراض الأول يمكن للترجمة أن تَحل مَحلَّ الأصل وتُجزئ عنه، وهو فيما يبدو الموقف الضِّمْني الذي

[١٦] الأم، سبق ذكره، الجزء الأول، ص٩٤.

ينطلق منه أبو حنيفة، أما الموقِف الذي ينطلق منه الشافعي ويَذُود عنه فهو التلازُم بين اللفظ والمعنى، واعتبار العربية — بكل ما يَلتبِس بها من أيديولوجيا حلَّلنَاها فيما سبق — جزءًا جوهريًّا في بنية النص، لكنها ليست العربية المُتعدِّدة اللهجات، بل العربية التي اخْتُصرت في القرشية.

(٢) الدلالة بين العموم والخصوص

كان من الطبيعي أن يكون للخلاف الشافعي/الحنفي حول بِنْية النص تأثيره على تصوُّر كل منهما للكيفية التي يمكن بها استخراج الدلالة، ويبدأ الشافعي حديثه عن الدلالة بتقرير مبدأ على درجةٍ عالية من الخطورة فَحواه أن الكتاب يَدلُّ بطرقٍ مختلفة على حلول لكل المشكلات أو النوازل التي وَقعَت أو يمكن أن تقع في الحاضر أو في المستقبل على السواء،[١٧] وتكمُن خطورة هذا المبدأ في أنه المبدأ الذي ساد تاريخنا العقلي والفكري، وما زال يتردَّد حتى الآن في الخِطاب الديني بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله، وهو المبدأ الذي حوَّل العقل العربي إلى عقلٍ تابِع، يقتصر دوره على تأويل النص، واشتقاق الدلالات منه، سواء كانت تلك الدلالات مشروعة أم كانت غير مشروعة، ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن هذا المبدأ لم يُؤسِّسه الشافعي للمرة الأولى، أو لم يكن أول مؤسِّسيه، كما ذهب إلى ذلك بعض الدارسِين، والأحرى القول إن الشافعي اعتمَد على استقراره، وإن بشكلٍ ضمني في بنية الثقافة، ثم أعطاه صياغته النهائية الحاسمة التي كَفلَت له السيطرة والسيادة.

تُشير الشواهد التاريخية إلى أن الخوارج كانوا أول من رفع مبدأ الاحتكام إلى كتاب الله بما يعنيه من تضمُّنٍ لمبدأ احتواء القرآن على حلولٍ لكل المشكلات وإجابات لكل الأسئلة، لكن القراءة المتأنِّية للشواهد تكشف أن المبدأ مِن طرْح الأمويين في موقعة «صفين» إذ رفعوا المصاحف على السيوف حين أوشك جيش عليٍّ على الانتصار عليهم، وحين انتهى أمْر التحكيم إلى ما انتهى إليه من تحكيم الرجال لم يدرك الخوارج حقيقة الخدعة الأيديولوجية، وظلوا يتمسكون بالمبدأ حتى بعد أن كشف لهم عليٌّ «أن الكتاب لا ينطبق

[١٧] انظر: الرسالة، سبق ذكره، ص٢٠؛ وانظر أيضًا: كتاب إبطال الاستحسان ضمن كتاب «الأم»، الجزء السابع، ص٢٧١.

وإنما ينطق به الرجال.»[18] وقبل ذلك كان المسلمون يُفرِّقون بين مجالات الممارَسة الدينية التي يكون الكتاب إطارها المرجعي، وبين مجالات الحياة التي تكون التجربة والخبرة هُما إطارها المرجعي، وهو ما تجلَّى في مبدأ «أنتم أعلم بشئون دنياكم.»

والشافعي حين يؤسِّس المبدأ — مبدأ تضمن النص حلولًا لكل المشكلات تأسيسًا عقلانيًّا يبدو وكأنه يؤسِّس بالعقل «إلغاء العقل»، وهو أمرٌ سينكشف في الفقرات القادمة خاصة حين نناقش موقف الشافعي من مبدأ «الاستحسان» التي احتفى به أبو حنيفة، ومن مبدأ «المَصالح المرسَلة» الذي وضع أساسه مالك بن أنس أستاذ الشافعي وشيخه.

إن احتواء الكتاب على حلولٍ لكل مشكلات الماضي والحاضر والمستقبَل يتأسَّس من منظور الشافعي على عروبة الكتاب؛ أي على اللسان العربي الذي نزل به، والذي يبلغ من الاتساع الدلالي مدًى يجعل الإحاطة به مستحيلة إلا لمن كان نبيًّا، كما سبقت الإشارة، وهذا الترابط والتلازُم بين «شمولية الكتاب للحقائق» كافَّة، وبين «اتساع» اللسان العربي، يجعل من تفسير الكتاب وفهمه مهمة شاقة لا يمكن أن ينهض بها إلا عربي بالسليقة والجنس؛ لأن مَن سِوى العربي لا يصل إلى مستوى العربي مَهمَا تعمَّق في اكتساب اللغة وتعلمها:

> وإنما بدأتُ بما وصفتُ من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره؛ لأنه لا يعلم من إيضاح جُمل عِلم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وُجوهه، وجماع معانيه وتفرُّقها، ومَن عَلِمه انتفَتْ عنه الشُّبَه التي دَخَلت على مَن جهل لسانها.[19]

هكذا ترتبط دلالة الكتاب، أو طريقته في إنتاج الدلالة، ربطًا وثيقًا بطرائق الدلالة في اللسان العربي عامة، وفي لغة قريش بشكلٍ خاص، ويتجاهل هذا الربط بينهما الآليات الخاصة التي أبدَعها النص وأضافها إلى اللسان العربي، فأغناها وأثراها:

> فإنما خاطَب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تَعرِف من معانيها، وكان مِمَّا تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فِطرته أن يُخاطب بالشيء منه عامًّا

[18] انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٧٩م، الجزء الخامس، ص٤٨–٤٩.

[19] الرسالة، ص٥٠.

ظاهرًا يُرادُ به العام الظاهر، ويُستغْنَى بأول هذا منه عن آخره، وعامًّا ظاهرًا يُراد به العام ويدخله الخاص، فيُستدلُّ على هذا ببعض ما خُوطِب به فيه، وعامًّا ظاهرًا يُراد به الخاص، وظاهرًا يُعرف من سياقه أنه يُراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود عِلمُه في أول الكتاب أو وسطه أو آخره، وتبتدئ الشيء من كلامها يُبيِّن أوَّلُ لفْظِها فيه عن آخره. وتبتدئ الشيء يُبيِّن آخر لفْظِها منه عن أوله. وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف بالإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها. وتُسمِّي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتُسمِّي بالاسم الواحد المعانيَ الكثيرة.[20]

في هذا النص تتحدد الطرائق الدلالية للغة وللقرآن — ولاحظ التوحيد بينهما — على النحو التالي:

(١) العام من الألفاظ الذي يبقى في إطار دلالته على العام داخل التركيب أو السياق، والأمثلة والنماذج التي يستشهد بها الشافعي على ذلك النمط لا تخلو من دلالةٍ أيديولوجية، ومنها الآية: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، وقد وردَت في عدة سور من القرآن، وهي آية خِلافية من حيث دلالة لفظ «كل» فيها على العموم،[21] والشافعي حين يستشهد بها في الدلالة على العام الباقي على عمومه يُحدِّد بشكلٍ غير مباشر انتماءه، الأيديولوجي في صف القائلين بالجبر الرافضين لحرية الإرادة الإنسانية، ولفعال الإنسان في اختيار أفعاله.[22]

(٢) النمط الثاني هو العام الظاهر الذي يدخله تخصيص جزئي لا يُلغى عمومه، ومن هذا النمط دلالة الآية ١٢٠ من سورة التوبة: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ﴾.

«وهذا في معنى الآية قبلها، وإنما أريد به مَن أطاق الجهاد مِن الرجال، وليس لأحدٍ منهم أن يرغب بنفسه عن نفس النبي، أطاق الجهاد أو لم يُطِقه، ففي هذه الآية الخصوص والعموم.»[23]

[20] المصدر السابق، ص٥١–٥٢؛ وانظر أيضًا: كتاب «جماع العلم»، ضمن «الأم»، الجزء السابع، ص٢٥٣.

[21] انظر في الخلاف حول تأويل الآية: كتابنا، الاتجاه العقلي في التفسير، دار التنوير، بيروت، ط٢، ١٩٨٣، ص٢٢٩–٢٣٠.

[22] انظر: الرسالة، ص٥٣؛ وانظر أيضًا: جماع العلم، سبق ذكره، الجزء السابع، ص٢٥٣.

[23] الرسالة، ص٥٤.

(٣) النمط الثالث هو العام الظاهر، لكن دلالته هي الخصوص على غير ظاهِره، الشاهد الواضح لهذا النمط من الدلالة الآية ١٧٣ من سورة آل عمران: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾:

> «فإذا كان مَن مع رسول الله ناسًا غير مَن جمَع لهم من الناس، وكان المُخبِرون لهم ناسًا غَيْر مَن جمع لهم وغير مَن معه مِمَّن جَمَع عليه معه، وكان الجامعون لهم ناسًا — فالدلالة بَيِّنة مما وصفتُ من أنه إنما جَمَع لهم بعضٌ من الناس دون بعض، والعِلم يحيط أن لم يجمع لهم الناس كلهم، ولم يُخبِرْهم الناس كلُّهم، ولم يكونوا هم الناس كلهم.»[٢٤]
> (التأكيد لنا.)

لكن دلالة العام على الخاص لا تكون دائمًا على نفس المستوى من الوضوح و«البيان» الذي يكشف عنه المثال السابق، بل تتدرَّج مستويات دلالة العام على الخاص من الوضوح المرتَبِط بكثرة الدلالات إلى الغموض الذي لا يكشفه إلا العربي مرورًا بدرجةٍ بَيْن الوضوح التامِّ والغُموض التامِّ بالنسبة لغير العربي فقط، والنموذج الذي يُقدِّمه الشافعي لدرجة ما بين الوضوح والغموض هو الآية ٧٣ من سورة الحج: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾:

> «فمخرج اللفظ عامٌّ على الناس كلهم، وبَيِّن عند أهل العلم بلسان العرب منهم أنه إنما يُراد بهذا اللفظ العام المخرج بعض الناس دون بعض؛ لأنه لا يُخاطَب بهذا إلا مَن يدعو مِن دون الله إلهًا، تعالى عمَّا يقولون علوًّا كبيرًا؛ لأن فيهم المؤمنين المَغلوبِين على عقولهم وغير المَغلوبِين ممن لا يدعو معه إلهًا ... وهذا في معنى الآية قبلها عند أهل العلم باللسان، والآية قبلها أوضح عند غير أهل العلم، لكثرة الدلالات فيها.»[٢٥]

---

[٢٤] المصدر السابق، ص٥٩.

[٢٥] السابق، ص٦٠–٦١.

ليس الغموض والوضوح إذن في دلالة العموم على الخصوص مرتبطًا بطبيعة التركيب أو السياق، بل هو مرتبطٌ أساسًا — عند الشافعي — بطبيعة المُتلقِّي، أو بالأحْرَى بجنسيته وأصوله العِرقية، فإذا كان عربيًّا عالمًا باللسان، فالواضح والغامض لديه سيان، بل يختفي في حقِّه الفارق بينهما. هذا ما يُقرِّره الشافعي بوضوحٍ وهو يناقش النموذج الثالث الدالَّ على الغامض الذي لا يعرفه إلا العربي، وهو الآية ١٩٩ من سورة البقرة: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾:

> فالعلم يحيط — إن شاء الله أن الناس كُلَّهم لم يحضروا عرفة في زمان رسول الله، ورسولُ الله المُخاطَب بهذا ومَن معه، ولكنَّ صحيحًا من كلام العرب أن يقال: «أفيضوا من حيث أفاض الناس» «يعني بعض الناس»: وهذه الآية في مَعنى الآيتين قبلها، وهي عند العرب سواء، والآية الأولى أوضح عند من يجهل لسان العرب من الثانية، والثانية أوضح عندهم من الثالثة وليس يختلف عند العرب وضوح هذه الآيات معًا؛ لأن أقل البيان عندها كافٍ من أكثره، وإنما يريد السامع فَهْم قول القائل فأقلُّ ما يفهمه به كافٍ عنده.[٢٦]

يتبين مما سبق أن الشافعي وهو يؤسِّس عروبة الكتاب بالمعنى والدلالات السابقة كان يفعل ذلك من منظورٍ أيديولوجي ضِمني في سياق الصراع الشُّعوبي الفكري والثقافي، من هنا نفهم ما انتهى إليه من تحديدٍ لأنماط الدلالة يعتمد على تصنيف المُتلقِّين لا على رصد آليات إنتاج الدلالة في بِنية النص ذاتها، والحقيقة أن التركيز على دلالة العام والخاص — دون إهمال الأنماط الدلالية الأخرى التي أسهب معاصروه في محاولة ضبطها وتحديدها — لا يخلو من دلالةٍ في مُحاوَلة الشافعي ربْط النص الثانوي — السُّنة النبوية — بالنص الأساسي — القرآن — كما سيأتي فيما بَعد، وحين يَتعرَّض الشافعي لأنماط الدلالة الأخرى يَستخدم مفردات «الظاهر» و«الباطن»، جنبًا إلى جنب مُصطلَحات العموم والخصوص.

(٤) النمط الرابع من أنماط الدلالة هو الظاهر الذي يُعرَف من سياقه أنه يُراد به غير ظاهره، والأمثلة التي يُقدِّمها الشافعي لهذا النمط تكاد تقتصر على ظاهرة

---

[٢٦] السابق، ص٦١.

الحذف، خاصة حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وهو ما يعرف بـ «مجاز الحذف» الظاهرة التي اهتم برصدها لغويان معاصران للشافعي: أبو عبيدة مَعْمَر بن المُثنَّى (٢٠٧هـ) في كتابه: «مجاز القرآن»، وأبو زكريا الفراء (٢٠٩هـ) في كتابه «معاني القرآن»،[٢٧] ومن الجدير بالذكر أن الكتابين المشار إليهما قد أُلِّفَا أساسًا لشرح ما استغلق فَهمُه من أساليب القرآن وطرائقه الدلالية على غير العرب؛ لذلك سيطر على الكتابين طابع الشرح التبسيطي من جهة، والدفاع عن «مَعقوليته» بِردِّه إلى طريقة العرب — أساليب العربي — من جهةٍ أخرى،[٢٨] وهذا يؤكد ما نذهب إليه من أن الشافعي يعتمد موقفًا أيديولوجيًّا خاصًّا في خِضَم صراع فكري شعوبي انحاز فيه لا إلى العروبة فقط كما انحاز كثيرٌ من معاصريه، بل إلى «القرشية» تحديدًا.

(٥) النمط الخامس هو ما عبَّر عنه الشافعي في النص الذي سبق أن أوردناه بقوله: «وتكلم (= العرب) بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف بالإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها.» والمقصود بهذا النمط أساليب «الاستعارة والكناية» وكل ما اعتَمَد على التجاوز الدلالي، أو الإشارة فيما يُعبِّر الشافعي، وهذا النمط من الدلالة من أعلى الأنماط لأن العلم به مقصورٌ على «أهل العلم» دون «أهل الجهالة».

(٦، ٧) يبقى النمطان الأخيران من أنماط الدلالة، وهما يتعلقان بدلالة الألفاظ المُفرَدة، مثل «الترادُف» وهو أن تسمي العرب: «الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة.» ومثل «الاشتراك» وهو أن تسمي العرب «بالاسم الواحد المعانيَ الكثيرة.»، ولم يتعرض الشافعي لهذين النمطين ولا للنمط السابق — التجاوُز الدلالي — بالشرح أو بإعطاء الأمثلة، معتمدًا — ربما — على الاكتفاء بشرح مُعاصِريه من اللغويين والبلاغيين.

(٣) الدلالة بين الوضوح والغموض

إذا كان الشافعي قد ركَّز جُلَّ اهتمامه على ثنائية العلوم والخصوص في دلالة الكتاب، مع عدم إهمال الإشارة إلى أنماط الدلالة الأخرى، فإن ذلك إنما يرجع أساسًا إلى طبيعة

[٢٧] انظر: الرسالة، ص٦٢–٦٤.

[٢٨] انظر تحليلنا لهذين الكتابين: الاتجاه العقلي في التفسير، سبق ذكره، ص٩٩–١١٠، ١٥٤–١٦٣.

المدخل الفقهي الباحث عن مدى شمول الأحكام للأفراد التي يَحصُرها لفظ العموم. هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى كان هدف تأسيس «السُّنة» نصًّا ثانيًا، لا يقل من حيث مشروعيته الدلالية عن النص الأول، دافعًا ضمنًا لإعطاء ثنائية العموم والخصوص مركز الصدارة في بحثه الدلالي. إن العموم في اللغة جزءٌ جوهري في بِنيتها، بدونه لا تستطيع أداء وظيفتها الرمزية في الإشارة إلى المَفاهيم والتصورات في سياقٍ ثقافي محدَّد، لكن هذا العموم لا يكاد ينفصل عن التخصيص الذي يُحدِّده سياق الحدث اللغوي وملابَسات الخطاب، الداخلية أو الخارجية، ولعلَّ هذا ما جعل الشافعي يذهب إلى أن دلالة العام على العموم دلالة «ظنية لا قطعية»، حتى في حالة عدم وجود مُخصِّص، وهو في ذلك يختلف مع الأحناف الذين يذهبون إلى أنها دلالة قطعية. ويستند الشافعي في موقفه هذا إلى أن: «احتمال التخصيص قوي؛ إذ العامُّ الخالي من التخصيص نادِر، وروي عن ابن عباس أنه قال: ما من عامٍّ إلا وخُصِّص.»[٢٩] وإذا كنا سنناقش دلالة هذا الخلاف عند حديثنا عن دلالة السُّنة، فإننا نكتفي في سياقنا الحالي بتأكيد أن دلالة العموم على العام تدخل دائرة «المُجمَل»؛ أي الغامض الذي يحتاج إلى تفسير، وإن كان الشافعي لم يستخدم إلا مصطلَح «الظني» وهو مصطلَح يستخدم عادة مقابلًا لمصطلَح «القطعي»، وهما يشيران إلى درجة التَّحمُّل في الرواية؛ أي درجة «الثبوت»، أكثر مما يشيران إلى غموض الدلالة أو وضوحها، لكن تداخل مصطلَحات الدلالة — الدراية — بمصطلَحات التحمُّل — الرواية — لا يخلو بِدَوره من دلالة على طبيعة مشروع الشافعي، المشروع الهادف إلى تأسيس السُّنة «نصًّا»، فهي التي تخصص عموم الكتاب، وتُحوِّله من «الظنية» إلى «القطعية» على مستوى الدلالة:

> «ولا يقال بخاصٍّ في كتاب الله ولا سُنَّته إلا بدلالةٍ فيهما أو في واحدٍ منهما، ولا يقال بخاصٍّ حتى تكون الآية تَحتمِل أن يكون أريد بها ذلك الخاص، فأما ما لم تَكُن مُحتمِلة له فلا يقال فيها بما لم تَحتَمِل الآية.»[٣٠]

وإذا كان العام ظَنِّي الدلالة فمعنى ذلك أنه أُدْخِل في دائرة الغموض من «الظن»، ومن «المُحكَم»، في دلالة الكتاب، و«النص» و«المُحكَم»، أو «المُجمَل» مستويان دلاليان لا

[٢٩] انظر: أبو زهرة، الشافعي، سبق ذكره، ص١٧٧–١٧٨.

[٣٠] الرسالة، ص٢٠٧.

يحتاج أولهما إلى التفسير، «ويُستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل»، ويحتاج الثاني منهما إلى الشرح والبيان الذي تُقدِّمه السُّنة، وإذا أضفنا إلى ذلك دور السُّنة في تخصيص العامِّ أمكن لنا أن نقول إن السُّنة تتداخل في دلالة الكتاب من جانبي: تفصيل المُحكَم، وتخصيص العام:

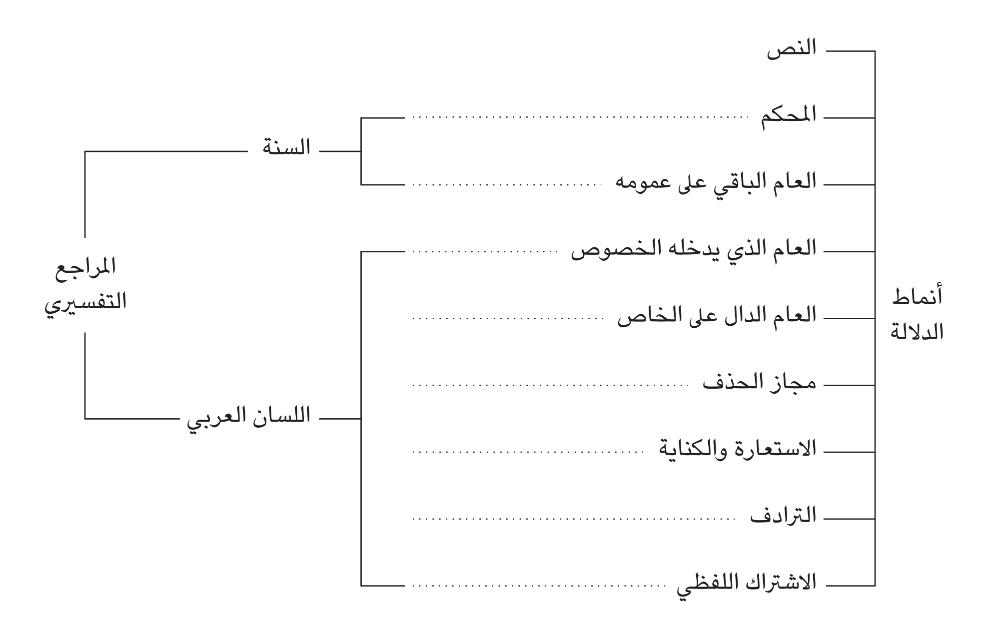
فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه، ممَّا تَعبَّدهم به، لما مضى من حكمه، جل ثناؤه، من وجوه:

> فمنها: ما أبانه لخلقه نصًّا، مثل جُمَلِ فرائضه، في أن عليهم صلاة وزكاة وحجًّا وصومًا، وأنه حرَّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ونصِّ الزِّنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وبيَّن لهم كيف فَرْضُ الوضوء مع غير ذلك ممَّا بيَّن نصًّا، ومنه ما أحكم فَرْضَه بكتابه، وبيَّن كيف هو على لسان نبيه: مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها، وغير ذلك من فرائضه التي أنزل من كتابه.
>
> ومنه: ما سَنَّ رسول الله ﷺ مما ليس فيه نَصُّ حُكْم، وقد فَرَض الله في كتابه طاعة رسول الله ﷺ والانتهاء إلى حكمه، فمَن قَبِل عن رسول الله فبِفَرْض الله قَبِل.
>
> ومنه: ما فَرَض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد، كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم.[٣١]

وإذا استبعدنا مجال الاجتهاد — مؤقتًا — من مجال تحليلنا، فإننا يمكن أن نُحدِّد أنماط الدلالة من حيث مستوى الوضوح والغموض على النحو التالي: النص، ثم المُحكَم أو المُجمَل، ثم العام، وتَتَدخَّل السُّنة لكشف دلالة المُحكَم، أو بالأحرى للتفصيل، كما تتدخل لتخصيص العام، ومعنى ذلك أن الكتاب لا يستقلُّ دلاليًّا إلا في «النص» المستغنَى فيه بالتنزيل عن التأويل. وإذا تساءلنا أين نضع أنماط الدلالة التي حللناها في الفقرة السابقة — دلالة العموم والخصوص — في سياق مُستوَيات الوضوح والغموض لا نجد عند الشافعي إجابةً مباشرة، لكن إشاراته المتكررة لوضوحها بالنسبة إلى أهل العلم وغموضها بالنسبة إلى أهل الجهل، يسمح لنا بأن نضعه في الغامض، لكنه الغامض الذي يجد إطاره التفسيري في «اللسان العربي»، وهكذا تحتاج دلالات الكتاب إما إلى «السُّنة»، وإما إلى

[٣١] المصدر السابق، ص٢١–٢٢.

«اللسان العربي» لتفسيرها وتأويلها، ويبقى مجال «النص» هو المَجال الوحيد «الذي لا يُعذَر أحد بجهالته» فيما يُروى عن ابن عباس،[٣٢] وهكذا نستطيع أن نُرتِّب الدلالات في علاقاتها بأطرها التفسيرية على النحو التالي:



[٣٢] الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله)، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط٣، ١٩٧٢م، الجزء الثاني، ص١٦٥-١٦٦.

ثانيًا: السُّنة

(١) الكتاب مصدر مشروعية السُّنة

من الواضح أن السُّنة في عصر الشافعي كانت في حاجةٍ إلى تأسيس مشروعيتها بوصفها مصدرًا ثانيًا من مصادر التشريع، وليس الأمر أمر الدفاع عن السُّنة ضد «أهل الرأي»، فلم يكن الخلاف بينهم وبين «أهل الحديث» خلافًا حول مشروعية السُّنة، لكنه كان في الأساس خلافًا حول الثقة في بعض أنواع الأحاديث، خاصة بعد استشراء ظاهرة الوضع لأسبابٍ عديدة معروفة، كان هناك من يرى أن في القرآن كفاية وغُنْيَة عن أحاديث وسنن يصعب التعرُّف على مدى صدقها ونسبتها إلى الوحي، وكان يرى دلالة الكتاب حاكمة على المرويات، وكان هؤلاء فيما يبدو يعتمدون على مروياتٍ تُؤكِّد موقفهم، بالإضافة إلى مواقف بعض الصحابة من مروياتٍ لم يأخذوا بها لتعارضها مع دلالة بعض نصوص القرآن؛[1] لذلك نجد الشافعي يحرص كما سبق لنا القول — لا على جعلها شارحة ومفسِّرة للكتاب فحسب، بل على إدماجها في أنماط الدلالة وإدخالها جزءًا جوهريًّا في بِنْية النص القرآني، وهكذا تتعلَّق السُّنة بالكتاب من ثلاثة أوجه: الأول التشابه الدلالي، وهو تَشابُه يعتمد على تكرار السُّنة للخِطاب القرآني، الثاني علاقة التفسير والبيان، كما في تخصيص العام وتفصيل المُجمَل، والتعلق الثالث انفرادها بالتشريع بوصفها نصًّا مستقلًّا، وإن كان يستمد حجيته النصية من دوالٍ في الكتاب نفسه:

[1] انظر: أبو زهرة، أبو حنيفة، سبق ذكره، ص٢٥٦–٢٥٧، ٢٨٨–٢٨٩؛ وانظر أيضًا: أحمد أمين، فجر الإسلام، دار النهضة المصرية، القاهرة، ط١٣، ١٩٨٢م، ص٢٤٢–٢٤٤.

وسنن رسول الله مع كتاب الله وجهان: أحدُهما: نص كتاب فاتَّبَعه رسول الله كما أنزل الله، والآخَر جملَة بيَّن رسول الله فيها عن الله معنى ما أراد بالجملة، وأوضح كيف فرضها: عامًّا أو خاصًّا، وكيف أراد أن يأتي به العباد، وكلاهما اتَّبَع فيه كتاب الله ... فلم أعلم من أهل العلم مخالفًا في أن سنن النبي من ثلاثة وجوه، فاجتمعُوا على وجهين، والوجهان يجتمعان ويتفرَّعان، أحدهما: ما أنزل الله فيه نصَّ كتاب، فبيَّن رسول الله مثل ما نصَّ الكتاب، والآخَر: مما أنزل الله فيه جملة كتاب، فبيَّن عن الله معنى ما أراد، وهذان الوجهان اللذان لم يختلفوا فيهما.

والوجه الثالث: ما سنَّ رسول الله فيما ليس فيه نصُّ كتاب، فمنهم مَن قال: جعل الله له، بما افترض من طاعته، وسبَق في علمه من توفيقه لرضاه؛ أن يَسُن فيما ليس فيه نصُّ كتاب، ومنهم من قال: لم يَسُن سنةً قط إلا ولها أصل في الكتاب، كما كانت سنته لتبيين عدد الصلاة وعملها، على أصل جملة فروض الصلاة، وكذلك ما سن من البيوع وغيرها من الشرائع؛ لأن الله قال ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ (النساء: ٢٩)، وقال: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥)، فما أحل وحرَّم فإنما بيَّن فيه عن الله، كما بيَّن الصلاة، ومنهم من قال: بل جاءته به رسالة الله، فأثبتَت سُنَّتَه بفرض الله، ومنهم من قال ألقى في روعه كل ما سن، وسُنَّته الحكمة: الذي ألقى في روعه، فكان ما أُلْقَى في روعه سُنَّتَه.[٢]

وإذا كان الوجهان الأوَّلَان لَيسَا مَحل خلاف، فإن الوجه الثالث محل الخلاف — وهو استقلال السُّنة بالتشريع — يكشف عن طبيعة الموقف الذي أُهِيل عليه تراب النسيان في ثقافتنا وفِكْرِنا الديني، وطَبقًا لهذا الموقف ليستِ السُّنة مصدرًا للتشريع، وليست وحيًا، بل هي تفسير وبيان لما أجملَه الكتاب، وحتى مع التسليم بحجية السُّنة، فإنها لا تستقل بالتشريع، ولا تضيف إلى النص الأصلي شيئًا لا يتضمنه على وجه الإجمال أو الإشارة، ولا شك أن ذلك الموقف يختلف إلى حدٍّ كبير عن الموقف الذي جعله الشافعي يَسود، وهو اعتبار السُّنة «وحيًا» من نمطٍ مُغايِر عن وحي الكتاب. إن وحي السُّنة هو «الإلقاء في

[٢] الرسالة، ص٩١-٩٢؛ وانظر أيضًا: جماع العلم، الجزء السابع، ص٢٦٢.

الروع»؛ أي «الوحي بالمعنى اللغوي الذي هو الإلهام، وليس بالمعنى الاصطلاحي؛ أي عن طريق وساطة الملك «جبريل»»،[3] وللشافعي يرجع الفضل في إيجاد الرابطة بين دلالتي «الوحي» وذلك بتأويله للحكمة التي يَرِد ذكرها في القرآن كثيرًا مُصاحِبة للكتاب:

> كل ما سن رسول الله مما ليس فيه كتاب، وفيما كَتبْنا في كتابنا هذا، مِن ذكر ما منَّ الله به على العباد من تعلم الكتاب والحكمة دليلٌ على أن الحكمة سنة رسول الله.[4]

وإذا كانت الحكمة هي السُّنة، فإن طاعة الرسول — المُقترِنة دائمًا بطاعة الله في القرآن — تعني اتباع السُّنة،[5] ولا يمكن الاعتراض على الشافعي بأن المقصود بطاعة الرسول طاعته فيما يبلغه من الوحي الإلهي، القرآن؛ لأنه قد جعل السُّنة وحيًا من الله يتمتع بنفس القوة التشريعية والإلزام، ولا يمكن الاعتراض أيضًا بأن الفَرْق بين سنة العادات والتقاليد فرْق غير واضح، خاصة مع اتساع مفهوم السُّنة ليشمل الأقوال والأفعال والموافَقات؛ إذ يلجأ الشافعي إلى فكرة «العصمة» التي تمتع بها الأنبياء جميعًا ومحمد خاصة لِيُزيل مثل هذا الاعتراض.[6]

هكذا يكاد الشافعي يتجاهل «بشرية» الرسول تجاهلًا شِبه تام، وتكاد تختفي من نَسقِه الفكري «أنتم أعلم بشئون دنياكم.» حتى إنه يجعل من مُواضَعات النظام الاجتماعي السائد، والذي لم يُقِمْه الإسلام، سُنَّة واجبة الاتباع، يجري عليها القياس، فالشافعي يرى «العبد» لا يرث، وذلك قياسًا على حديثٍ يرويه منطوقُه: «من باع عبدًا وله مال (أي للعبد) فماله للبائع، إلا أن يشترطه المبتاع.» وإدخال هذا القول في إطار سنَّة الوحي يَتعارَض مع المقاصِد الكلية للشريعة، والتي تَعتبِر «الحرية» أصلًا، والعبودية أمرًا طارئًا، والأقرب إلى الإسلام أن يكون للقول سياق خاص أفتَى فيه الرسول برأيه بوصفه

---

[3] راجع مناقشتنا لمفهوم الوحي في: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠م، ص٣٥–٦٥.

[4] الرسالة، ص٣٢.

[5] انظر: جماع العلم، الجزء السابع، ص٢٦٢؛ وانظر أيضًا: الرسالة، ص٣٣.

[6] الرسالة، ص٨٤، ٨٦.

كان تاجرًا يدرك شروط المعامَلات وأعراف البيع والشراء المُتَّفَق عليها. لكن الشافعي يعتبر القول حديثًا ينتمي إلى مجال السُّنة/الوحي فيُجْرِي عليه القياس على النحو التالي:

«فلما كان بَيِّنًا في سنة رسول الله أن العبد لا يملك مالًا، وأن ما ملك العبد فإنما يملكه سيده، وأن اسم المال له إنما هو إضافة إليه؛ لأنه في يديه، لا أنه مالِك له، ولا يكون مالكًا له وهو لا يملك نفسه، وهو مملوك يُباع ويُوهب ويُورث، وكان الله إنما نقل مَلك الموتى إلى الأحياء، فملَكوا ما كان الموتى مالكِين، وإن كان العبد أبًا أو غيره ممن سُمِّيَت لهم فريضة فكان لو أُعْطِيها مَلكَها سيِّدُه عليه، لم يكن السِّيد بأبِي الميت ولا وارثًا سُمِّيَت له الفريضة:

– فكنا لو أَعطَيْنا العبد بأنه أبٌ إنما أعطَينا السَّيدَ الذي لا فريضة له، فورَّثْنا غير مَن ورَّثَه الله، فلم نُورِّث عبدًا لما وصفت، ولا أحدًا لم تجتمع فيه الحرية والإسلام والبراءة من القتل، حتى لا يكون قاتلًا.»[٧]

وهذا موقف يُخالِف موقف أبي حنيفة الذي يرى الحرية في الإنسان هي الأصل، والعبودية شيئًا طارئًا لا يُقاس على أحكامها شيء؛ لذلك يذهب إلى جواز الاستسعاء؛ أي جواز أن يسعى العبد لتعويض سيده كي يعتقه، كما يذهب إلى عدم جواز استرقاق الأقارب، فمن أُعْتِق بَعْضُه أُعْتِق كُلُّه، فإذا اشترى شخص مع شريك له قريبًا له فإنه بِمجرَّد الشراء يعتق العبد كله، يُعْتَق نصيبُ القريب بسبب القرابة، ويُعْتَق نصيب الشريك بسبب أن العتق لا يَتجزَّأ، هذا قدرٌ مُتَّفَق عليه بين الإمام أبي حنيفة وصاحبيه — محمد بن الحسن الشيباني، وأبي يوسف — ولكن موضع الخلاف بينهما أن أبا حنيفة قال إن القريب لا يَضمَن لشريكه شيئًا، بل على المعتَق — بالتاء المفتوحة — أن يَسْعَى في قيمة نصيب الشريك؛ إذ تكون دَينًا عليه.[٨]

ومعنى ذلك أن تأسيس مشروعية السنة بناء على تأويل بعض نصوص الكتاب — مثل تأويل الحكمة بأنها السُّنة، وتأويل العصمة بأنها انعدام الخطأ مطلقًا — لم يكن يتم بمعزلٍ عن الموقف الأيديولوجي المشار إليه، ولا يتبين هذا بشكلٍ واضح إلا ببيان

[٧] المصدر السابق، ص١٧٠–١٧١.

[٨] أبو زهرة، أبو حنيفة، ص٢٠–٣٤١.

الكيفية التي يُساجِل بها الشافعي مَن لا يَقبلون من السُّنة إلا ما وافَق الكتاب، جنبًا إلى جنب من يُنكِرون كَوْن السُّنة وحيًا من عند الله، يقول الشافعي ردًّا على الفريق الأول:

«أخبرنا ابن عُيَيْنَة بإسناده عن رسول الله ﷺ أنه قال: لا يُمْسِكَن الناس عليَّ بشيء، فإني لا أُحِل لهم إلا ما أَحَل الله، ولا أُحَرِّم إلا ما حَرَّم الله عليهم ... هذا منقطع ونحن نعرف فِقْه طاووس، ولو ثبَت عن رسول الله ﷺ فبَيَّن فيه أنه على ما وصفتُ إن شاء الله تعالى، قال لا يُمْسِكَن الناس عليَّ بشيء، ولم يَقُل لا تُمسِكوا عَنِّي، بل أَمَر أن يمسك عنه، وبأمر الله عز وجل بذلك ... أخبرنا ابن عيينة عن أبي النضر عن عبيد الله بن أبي رافع عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: لا ألفين أحدكم متكئًا على أريكته يأتيه الأمر مما أمرتُ أو نهيتُ فيقول: لا أدري، ما وجَدْنا في كتاب الله عز وجل اتبعناه، وقد أُمِرْنا باتباع ما أُمَرنا واجتناب ما نهى عنه، وفرض الله ذلك في كتابه على خليقته، وما في أيدي الناس مِن هذا تَمسَّكوا به عن الله تبارك وتعالى، ثم عن رسول الله ﷺ ثم عن دلالته، ولكن قوله — إن كان قاله — لا يُمْسِكَن الناس عليَّ بشيءٍ يدل على أن رسول الله ﷺ إذ كان بموضع القدوة فقد كانتْ له خواص أُبيح له فيها ما لم يُبَح للناس، وحُرِّم عليه منها ما لم يُحَرَّم على الناس، فقال لا يُمْسِكَن الناس عليَّ بشيءٍ من الذي لي أو عليَّ دونهم، فإن كان لي أو عليَّ دونهم لا يُمْسِكن به. وذلك مثل أن الله عز وجل أحلَّ له من النساء ما شاء، وأن ينكح المرأة إذا وهبَت نفسها له قال الله تعالى ﴿خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾، فلم يكن لأحدٍ أن يقول قد جمَع رسول الله ﷺ امرأة بغير مَهْر ... وهذا معنى قول النبي ﷺ — وإن كان قاله — لا يُمْسِكن الناس عليَّ بشيء، فإني لا أحل لهم إلا ما أحل الله ولا أحرِّم عليهم إلا ما حرَّم الله، وكذلك صنع رسول الله ﷺ، وبذلك أَمَرَه وافتَرَض عليه أن يتبع ما أوحَى إليه، ونشهد أنه اتبعه، فما لم يكن فيه وحي فقد فرض الله عز وجل في الوحي اتباع سُنَّته فيه، فمن قَبل عنها فإنما قبل بفرض الله عز وجل.»[٩]

فالشافعي هنا يعتمد آلِيَّتين شائعتين من آليات السِّجال الأيديولوجي بين الفِرَق الإسلامية خاصَّة المُتكلِّمين، وذلك رغم كراهيته المُشار إليها سابقًا لعلم الكلام وللمشتغلين

[٩] إبطال الاستحسان، سبق ذكره، الجزء السابع، ص١٦٤.

به. الآلية الأولى هي مجابَهة النص بنصٍّ مثله، وفي حالة نصوص الأحاديث يتم الحكم بضعف الحديث الذي يستشهد به الخصم قبل إيراد الحديث الآخَر الذي يُعزِّز موقف المُساجل، لكن الحكم على مستوى مصداقية الحديث يظل دائمًا أمرًا خلافيًّا؛ لذلك يلجأ المساجل إلى الآلية الثانية وهي آلية التأويل — تأويل النص الخلافي — لينطق بما يراد به، وفي النص السابق يلجأ الشافعي إلى كلتا الآلِيَّتين، فيؤوِّل الحديث ليجعله ناطقًا بأن النهي قاصرٌ على الأحكام الخاصة بالنبي وحده، وللرد على مَن ينكرون أن السُّنةَّ وحيٌ يقول:

> «وما فرض رسول الله ﷺ شيئًا قط إلا بوحي، فمن الوحي ما يُتلى، ومنه ما يكون وحيًا إلى رسول الله ﷺ فيُسْتَن به، أخبرنا عبد العزيز بن محمد بن أبي عمرو عن المطلب بن حَنْطَب أن رسول الله ﷺ قال: «ما تركتُ شيئًا مما نهاكم عنه إلا وقد نَهيتُكم عنه، وإن الروح الأمين قد ألقى في روعي أنه لن تموت نفس حتى تَستوفِي رِزْقها فأجْمِلوا في الطلب ...» وقد قيل: ما لم يتلُ قرآنًا إنما ألقاه جبريل في روعه بأمر الله، فكان وحيًا إليه، وقد جعل الله إليه لِمَا شهد له به من أنه يَهدِي إلى صراطٍ مستقيم أن يَسُن، وأيهما كان فقد ألزمهما الله تعالى خَلْقَه، ولم يجعل لهم الخِيَرة مِن أمْرِهم فيما سَنَّ لهم، وفَرض عليهم اتباع سُنَّته.»[١٠]

لكن توحيد الشافعي بين وحي القرآن ووحي السنة لا يستقيم له، خاصة وقد جعلهما على درجةٍ واحدة من حيث قوة الإلزام؛ لأن النتيجة النهائية لمثل ذلك التوحيد مُشارَفة أفاق التوحيد بين الإلهي والبشري، بما يستتبعه ذلك من إهدار خصوصية الرسول وبشريته بوصفه مُبلِّغًا للوحي وشارحًا له، إنَّ التعامل مع شخص الرسول بوصفه «مُشرِّعًا» مستقِلًّا عن المشرع المُوحَى يستند في فكر الشافعي إلى وجود نَمَطين من الوحي كما سبق القول هما الوحيُ القرآني ووحيُ السُّنة، أو الإلقاء في الروع، لكن هذا التأسيس للنمط الثاني على النمط الأول لا يعني أن كل ما صدر عن الرسول من أقوالٍ وأفعال وتقريرات — وهو مفهوم السُّنة — صدر عن وحي، فكثيرٌ من الشواهد تدلُّنا على أنه كان يرى الرأي ثم يستشير أصحابه ويتبع رأيهم، والمرويات في ذلك أكثر من أن تُحصَى؛ لذلك يحس الشافعي أحيانًا أن تأويل الحكمة بالسنة — سعيًا إلى تأسيس

---

[١٠] المصدر السباق، ص٢٧١.

الترابط العضوي بين النصين — تأويلٌ يحتاج إلى تأويلٍ آخَر، خاصةً إزاء من يرى أن الحكمة هي الكتاب نفسه، وأن منطوق الآية: ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾ (الأحزاب: ٣٤)، يؤكد أن المَتلُو هو القرآن وهو الحكمة أيضًا، وهنا يَلجأ الشافعي إلى تأويل القراءة بأنها مُجرَّد «النطق»، حتى تدل الحكمة على السُّنة التي ينطق بها كما ينطق بالقرآن.[١١]

(٢) الكِتاب والسُّنة: نصَّان أم نص واحد

وما دام القرآن والسُّنة بمثابة نص واحد — كما ذهب الشافعي — فقد كان من المتوقَّع أن يجعلهما مُتناسِخَين؛ أي ينسخ أحدهما الآخر، فتنسخ السُّنة القرآن كما ينسخ القرآنُ السُّنة، لكن الإمام لا يذهب هذا المذهب ويتمسك في قضية النسخ باستقلال كل من النصين، ويكاد في تقريره لعدم جواز أن تَنْسَخ السُّنة القرآن أن يطرح مبدأ الفصل بين النصين استنادًا إلى نسبة كل منهما من حيث المصدر.

أن ما صدر عن الله في كتابه لا ينسخه إلا مثله؛ لأن ما افترضه الله على عباده لا يجوز لأحدٍ غيره أن يبدله أو يغيره، وفي هذا يستند الشافعي إلى النص القرآني الذي يأمر النبي أن يعلن أنه لا يجوز له تغيير شيء من الوحي من تلقاء نفسه، ولا يَتنبَّه الشافعي إلى أن مثل هذا الاستناد يعني أن السُّنة ليست وحيًا، وإنما هي اجتهادات النبي لفهم الوحي، وهي اجتهادات لا يصح أن تتناقض مع منطوق الوحي، ناهيك بأحكامه:

> «وأنزل عليهم الكتاب تبيانًا لكل شيءٍ وهُدًى ورحمة، وفرض فيه فرائض أثبتها، وأخرى نَسخَها: رحمة لخلقه، بالتخفيف عنهم، وبالتوسعة عليهم، زيادة فيما ابتدأهم به من نعمه، وأبان لهم أنه إنما نَسَخ ما نَسَخ من الكتاب بالكتاب، وأن السُّنَّة لا ناسخة للكتاب، وإنما هي تبع الكتاب بمثل ما نزل نصًّا، ومفسِّرَة معنى ما أنزل جملًا ... وفي قوله ﴿مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾ (يونس: ١٥)، بيان ما وصفت، من أنه لا يَنسخ كتابَ الله إلا كتابُه، كما كان المبتدى لفرضه فهو المُزِيل لما شاء منه، جل ثناؤه، لا يكون ذلك لأحدٍ من خلقه.»[١٢]

[١١] جماع العلم، الجزء السابع (من الأم)، ص٢٥١.

[١٢] الرسالة، ص١٠٦–١٠٧.

وهكذا يَتحدَّد دور السُّنة في أنها تابعة للكتاب، إما بالتكرار، أو بالشرح والتفسير والبيان ويكاد يختفي دورها التشريعي المستقِل بوصفها وحيًا، وإن يكن من نمطٍ مُغايِر، ويكون من المنطقي — بناء على هذا الفصل — ألا تنسخ القرآنَ السُّنة، فالأصل لا يمكن أن يُغيِّره فرعُه الشارِح المفسِّر، بل تتولى السُّنة نَسْخَ السنة ويكون هذا من قبيل المَزيد من الشرح والبيان، وإذا كانت السُّنة هي المُبيِّنة والشارحة للكتاب، فهي بالتالي الكاشِفة عن الناسِخ فيه والمنسوخ، من هنا لا يصح أن تُنْسَخ السُّنة بالكتاب، ولو نُسخِت السُّنة بالكِتاب لاضطربَت دلالتها على الناسخ والمنسوخ في الكتاب، ولاضطربَت دلالة الكتاب ذاته، واضطربَت معها دلالة السُّنة بالتبعية:

> «إن النبي ﷺ إذا سن سُنَّة حوَّله الله عنها إلى غيرها: سن أخرى يصير إليها الناس بعد التي حُوِّل عنها لئلا يذهَب على عامتهم الناسخ، فيَثبتون على المنسوخ، ولئلا يُشَبَّه على أحدٍ بأن رسول الله يَسن فيكون في الكتاب شيء يرى مَن جَهِل لسان العرب أو العلم لَموقع السُّنة مع الكتاب وإبانتها مَعانيه أن الكتاب ينسخ السُّنَّة ... فلا يجوز أن يَسُنَّ رسول الله سُنَّة لازمة فتُنْسَخ فلا يَسُنَّ ما نَسخَها، وإنما يُعْرَف الناسِخ بالآخِر مِن الأمْرَين، وأكثر الناسخ في كتاب الله إنما عرف بدلالة سنن رسول الله، فإذا كانت السُّنة تدل على ناسخ القرآن وتُفرِّق بينه وبين مَنسوخه لم يكن أن تُنْسَخ السُّنة بالقرآن إلا أحَدَث الله مع القرآن سُنَّة تَنسَخ سُنَّته الأولى، لتذهب الشُّبْهَة عن مَن أقام اللهُ الحجةَ عليه مِن خلقه،[١٣] ولو جاز أن يقالَ قد سَن رسول الله ثم نَسخَ سُنَّته بالقرآن ولا يُؤْثَر عن رسول الله السُّنَّة الناسخة — جاز أن يقال فيما حرم رسول الله مِن البيوع كلها: قد يحتمل أن يكون حرَّمَها قبل أن ينزل عليه ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥)، وفيمن رُجِم من الزناة: قد يُحتمَل أن يكون الرَّجم منسوخًا: لقول الله ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: ٢)، وفي المَسْح على الخُفَّين: نَسخَت آيةُ الوضوء المَسحَ، وجاز أن يقال: لا يُدرَأ عن سارقٍ سَرَق من غير حِرزٍ وسَرِقتُه أقلُّ مِن رُبع دينار، لقول الله ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨)؛ لأن اسم السرقة

[١٣] المصدر السابق، ص٢٢٠–٢٢١؛ وانظر أيضًا: ص١٠٨، ١١٠، ٢١٢.

يلزم مَن سرق قليلًا وكثيرًا، ومِن حِرزٍ ومن غير حِرز، ولجازَ ردُّ كل حديثٍ عن رسول الله، بأن يقال: لم يَقلْه، إذا لم يَجِدْه مثل التنزيل، وجاز ردُّ السنن بهذين الوجهين، فتركت كل سُنة معها كتاب جملة تحتمل سُنَّته أن توافقه.»[١٤]

ويبدو أن حرص الشافعي على التمييز بين القرآن والسُّنة — في مسألة الناسخ والمنسوخ — كان نابعًا من حرصه على سحب البساط من تحت أقدام الذين يردون الأحاديث إذا تعارضت مع القرآن رغم تعارُض ذلك مع التوحيد السابق الإشارة إليه بينهما، وهذا الترَدُّد في الموقِف بين توحيد النَّصين والعَزْل بينهما لا يكفي فيه القول إن الشافعي يتوسط بين أهل الرأي وأهل الحديث، ذلك أن الخلاف بين الاتجاهين لم يكن خلافًا حول مشروعية السُّنة كما سبقَت الإشارة،[١٥] والحقيقة أن الترَدُّد سِمة لَصِيقة بالفكر التَّلفِيقي، وهو الفكر الذي يحاوِل التوفيق بين نَهجَين على أساسٍ أيديولوجي لا على أساسٍ عقلي يَتلمَّس جوانب الأصالة والإبداع في كل من الاتجاهين المتعارضَين، ويصل بينهما في مركبٍ جديد، لا ينتمي لأيٍّ منهما في نهاية الأمر، ولقد انتهى الشافعي إلى الانتماء إلى مدرسة أهل الحديث، رغم اعترافه بمشروعية «القياس»، ذلك أنه كبَّل القياس — كما سنرى فيما بعدُ — بمجموعةٍ من القيود أدَّت به في النهاية إلى أن يكون مجرَّد استناد غير مباشر إلى النصوص؛ لذلك كان لا بد من توسيع دائرة النصوص لتشمل السُّنة والإجماع، من هنا كان الحرص على توسيع نطاق السُّنة من جانب، والحرص على تأكيد أنها وحيٌ من جانبٍ آخَر، لكن تَصوُّر علاقة السُّنة بالقرآن عند الأحناف، الذين اشتهروا بأنهم أهل الرأي، لا يتجاوز كَونَها نصًّا شارحًا لا يَستقِل بالتشريع، فهي إما أن تُقرِّر ما قرَّره القرآن، وتكون دلالتها دلالة التأكيد وفضْل البيان، وإما أن تكون مفسِّرة لما ورد مُجملًا في القرآن، وهذا بيان التفسير، والقِسم الثالث من بيان السُّنة للقرآن هو بيان الناسخ من المنسوخ، وهو بيان التبديل.[١٦]

هذا التصور للعلاقة بين السُّنة والقرآن لا يَستبعِد «تخصيص العام» من مجال دلالة السُّنة، وذلك خلافًا للشافعي الذي يعتبره دلالتها الأساسية من حيث علاقتها بالقرآن.

---

[١٤] المصدر السابق، ص١١١–١١٢.

[١٥] انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط٣، ١٩٨٨م، ص١٠٢، ١٠٤؛ وانظر أيضًا: أبو زهرة، أبو حنيفة، ص١٠٣؛ وانظر له أيضًا: الشافعي، ص٦٩.

[١٦] أبو زهرة، أبو حنيفة، ص٢٦٨–٢٧٠.

ولقد ألْمحْنَا إلى هذا الخلاف في فقرة «الدلالة بين الوضوح والغموض»، حين ذكَرْنا أن دلالة العام على العموم في رأي الشافعي دلالة ظنية؛ لأن احتمال التخصيص واردٌ دائمًا، والأحناف لا يذهبون هذا المذهب؛ فدلالة العام على العموم عندهم دلالة قطعية، وذلك استنادًا إلى أن كل ما ورد في القرآن قطعي وأن كل ما ورد في السُّنة ظني، عدا السنن المتواتِرة المشهورة، هذه التفرقة بين دلالة القرآن ودلالة السُّنة تُفرِّق بين مستويات التحليل ومستويات التحريم في كلٍّ من النَّصين، فالثابت بالقرآن من الأوامر فرض، والثابت بالسُّنة الظنية من الأوامر واجب، وكذلك النهي، فالمنهِيُّ عنه في القرآن حرام إذا لم يكن ثَمَّة ظنٌّ في الدلالة، والثابت بالسُّنة الظنِّية مكروه كراهة تحريمية مَهمَا تكن الدلالة، وذلك لتأخُّر مَرتبة السُّنة الظنِّية عن القرآن الكريم من حيث الثبوت من جهة، والاستدلال بها على الأحكام من جهةٍ أخرى.[١٧] وهنا نلاحظ أن الأحناف قد ربطوا بين ثبوت النص من حيث طُرق التحمُّل والأداء وبين قطعية الدلالة، فأصبحَت النصوص المتواتِرة المشهورة — والقرآن أعلاها في درجة الثبوت — قطعية الدلالة على خلاف النصوص الظنية الثبوت التي تكون دلالتها ظنية أيضًا.

إن دلالة العام على العموم دلالة قطعية لا التباس فيها ولا احتمال عند الأحناف، إنها مثل دلالة اللفظ على مدلوله دلالة حقيقية، لا تحتاج لقرينةٍ أو لدلالةٍ مُتصِلة أو مُنفصِلة؛ أي لا تحتاج للتأويل، وذلك على عكس الدلالة المَجازية، التي هي احتمالية بطبيعتها، ولا تدل مِن ثَمَّ إلا بالقرينة التي تنقل اللفظ عن إرادة معناه الحقيقي من جانب المتكلِّم، ولم تكن هذه النظرة لدلالة العام على عمومه، وعدم دلالته على الخاص، قياسًا على الدلالة الحقيقية، معزولة عن سياق البحث الدلالي من جانب المتكلِّمين، حيث أدخل بعضهم «العام الدَّال على الخاص» داخل دائرة المَجاز،[١٨] ومعنى ذلك أن العام الدَّال على العموم هو الاستعمال الحقيقي للألفاظ؛ أي استعمالها في دلالتها الحقيقية، وهو أمرٌ حرص الأحناف على تأكيده لتثبيت دلالة النص القرآني، وللمُحافَظة على التمايُز بين القرآن والسُّنة، وليس معنى القول بقطعية دلالة العام عند الأحناف أنها لا تحتمل التخصيص أبدًا، بل التخصيص جائز ممكن إذا كان ثمة دليل عليه، فإذا لم يوجد الدليل ظلَّت الدلالة

---

[١٧] المرجع السابق: ص٢٧٢.

[١٨] السابق، ص١٧٨؛ وانظر أيضًا: ابن قتيبة (أبو عبد الله محمد بن مسلم)، تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ١٩٧٣م.

عامة لا خصوص فيها، ولا بد في المُخصِّص من شروط؛ أهمها أن يكون مقترنًا بالخطاب؛ أي متزامنًا معه، الشرط الثاني أن يكون مستقلًّا عنه، بمعنى ألا يكون دليلُ التخصيص جزءًا من بِنية الخِطاب ذاته، كالاستثناء والصفة والشرط؛ لأن هذه كلها أدوات في البِنية الدلالية للخطاب ذاته. أما شرط الاقتران؛ فلأن التراخي لا يكون تخصيصًا، بل هو من قَبِيل النَّسْخ؛ إذ التخصيص بيان للخِطاب، ولا يصح أن يتأخر البيان عن الحكم، وإلا كان ذلك من قَبِيل تكليف ما لا يُطاق. يقول صاحب كشف الأسرار في بيان قيود تعريف دليل التخصيص أو المخصص:

> احترَزْنا بقولنا مستقِل عن الصفة والاستثناء، ونحوهما؛ إذ لا بد عندنا للتخصيص من معنى المعارَضة، وليس في الصفة ذلك، ولا في الاستثناء؛ لأنه لبيان أنه لم يدخل تحت الصدر، وبقولنا مُقترِن، عن الناسخ، فإنه إذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخًا لا تخصيصًا.[١٩]

وليس تخصيص العام عند الأحناف من قَبيل بيان المُجمَل؛ إذ المُجمَل محتمل الدلالة يحتاج إلى البيان، وليس كذلك العامُّ فإنه في دلالته قطعي، وإن كان احتمال تخصيصه واردًا. وبعبارةٍ أخرى يمكن القول إن التخصيص بيان من وجهٍ واحد، وذلك من حيث إنه يكشف عن دلالة العام، والفارِق بينه وبين المُجمَل أن هذا الأخير بيان من كل وجه، إنه الفارق بين البيان الضروري اللازم من كل وجه وبين البيان غير الضروري وغير اللازم، فغياب المخصِّص لا يؤثر في دلالة العام، وليس كذلك غياب بيان المُجمَل حيث يبقى المُجمَل على احتماليته، يقول شمس الأئمة ما نصه:

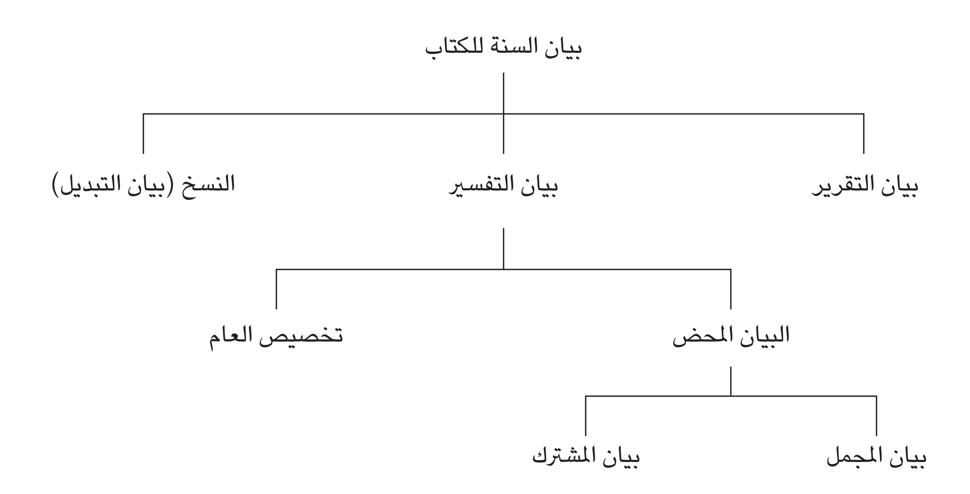
> «بيان المُجمَل بيان مَحضٌ لوجود شَرْطِه، وهو كون اللفظ محتملًا غير موجِب للعمل بنفسه، واحتمال كون البيان الملتحِق به تفسيرًا أو إعلامًا لما هو المراد منه، فيكون بيانًا من كل وجه، بل هو بيان من حيث احتمال الصيغة للخصوص، وهو ابتداء دليل مُعارِض من حيث كون العام موجبًا للعمل بنفسه فيما تناوله، فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط، فيصبح موصولًا على أنه بيان، ويكون معارضًا ناسخًا للحكم الأول إذا كان مفصولًا.»[٢٠]

---

[١٩] نقلًا عن أبي زهرة، أبو حنيفة، ص٢٦٠.

[٢٠] نقلًا عن المرجع السابق، ص٢٧٠.

هكذا ينتهي الأحناف إلى حصْر أوجُه البيان في نمطين: بيان المُجمَل، وهو بيان ضروري لازم لإزالة احتماليته، وبدون هذا البيان يكون المُجمَل غير موجب للعمل بنفسه، والنمط الثاني هو بيان التخصيص، وهو بيان غير لازم؛ إذ العام موجِب للعمل بنفسه، ويشترط في التخصيص أن يكون متزامنًا مع الخِطاب من جهة، وأن يكون منفصلًا عنه من جهةٍ أخرى، وفي حالة عدم التزامن — الاقتران — لا يكون البيان تخصيصًا بل يكون نسخًا، وينتهي الأحناف من ذلك كله إلى اعتبار «النسخ» نوعًا من البيان يختلف عن النوعين السابقين بأنه بيانٌ مُعارَض يبدل الحكم؛ لذلك يُشترَط فيه أن يكون متراخيًا عن الخِطاب بالزمان، وإذا كان الفارِق بين النَّسخ والتخصيص فارقًا بين التراخي والاقتران، فالسُّنة — وهي النص المفسِّر والشارح للكتاب — يمكن أن تَنسَخ الكتاب، هكذا تتحدَّد علاقة السُّنة بالكتاب عند الأحناف في البيان الذي ينقسم إلى ثلاثة أقسام يبينها الشكل التالي:[٢١]



ويكون الخلاف بين الشافعي — ناصِر السُّنة — وبين الأحناف — أهل الرأي — هو في حقيقته خلاف حول انفراد السُّنة بالتشريع، وإذا كان الشافعي قد تناقَض مع نفسه حين أسَّس السُّنة وحيًا، وفصَل بينها وبين القرآن على مستوى الناسخ والمنسوخ،

[٢١] المرجع السابق، ص٢٦٨–٢٧٠.

فإن تناقُضَه في الحقيقة تناقُض ظاهري. إن تأسيس السنة وحيًا لم يكن يتم بمعزلٍ عن الموقف الأيديولوجي الذي أسهبنا في شرحه وتحليله، موقف العصبية العربية القرشية، التي كانت حريصة على نزع صفات البَشرية عن محمد وإلباسه صفات قدسية إلهية تجعل منه مشرِّعًا، أما الأحناف فقد انطلق إمامهم من موقفٍ مُغايِر، الأمر الذي مكَّنَهم من وضع السُّنة موضعها الصحيح، بوصفها نصًّا شارحًا مبيِّنًا للنص الأصلي؛ لذلك وضعوا النَّسْخ في إطار «البيان» لا في إطار «التشريع».

والحقيقة أن تناقُض الشافعي المشار إليه نابعٌ من سيطرة الأيديولوجيا، تلك التي كانت تدفعه في اتجاه تأكيد استقلالية النص الثانوي — نص السُّنة — في التشريع، الأمر الذي جعله يفصل بين النَّصين على مستوى إشكالية «الناسخ والمنسوخ»، وفي هذا الفصل يَتناسَى ما سبق أن قرَّره وأكده من استناد السنة نصًّا في مشروعيتها على الكتاب، بالإضافة إلى علاقتها الشارحة المفسِّرة أساسًا، الأمر الذي لا يمنع — من منظور رؤيته العامة — من تناسخهما، فإذا أضفنا إلى ذلك اتساع مفهوم السُّنة عند الشافعي — حتى أضاف إليها العادات والتقاليد كما سبقت الإشارة — أدركْنَا أن أبا حنيفة ربما كان أكثر استحقاقًا للقب — ناصر السُّنة — الذي لُقِّب به الشافعي؛ لأنه وضع السُّنة نصًّا ثانويًّا شارحًا ومفسِّرًا ومبينًا للنص الأصلي «القرآن».

(٣) حدود السُّنة بين أهل الرأي وأهل الحديث:

تنتشر في أدبيات البحث في تاريخ الفكر الإسلامي العربي — وفي مجال الفقه والتشريع خاصة — مقولة إن الشافعي قد حسَم الخلاف الذي كان قائمًا بين أهل الرأي وأهل الحديث عن طريق اتخاذ موقف وسطي توفيقي يَعتمِد على الأحاديث كما يَعتمِد «القياس»، وقد تبَيَّن لنا مما سبق أن الشافعي كان في الواقع يخوض مع أهل الحديث معركتهم ضد أهل الرأي، وهي معركة لم تكن محصورة في الخلاف حول السُّنة، أو حول مصداقية بعض المروِيَّات، ولم يكن الأمر يتعلق فقط بتضخم «وضع» الأحاديث تحت ضغط الحاجة إلى تغطية المسائل المستجِدَّة واقعيًّا، والتي كانت تُغذِّي الفروض النظرية عند أهل الرأي وتُبرِّرها، ولم يكن يتعلق كذلك بتضخُّم الرأي هو الآخَر بالذهاب بعيدًا مع الفروض النظرية تلك، والعدول أحيانًا كثيرة عن استحياء النصوص وسيرة السلف إلى

«الاستحسان»،[٢٢] ولم يكن الشافعي هو الوسط الذي التقى فيه أهل الرأي وأهل الحديث معًا، بعد أن جُمِعت الأحاديث وصُحِّحت، وبعد أن تبادَل الفريقان التأثير والتأثُّر عبْر علاقات الجدل والسجال،[٢٣] كان تزايُد وضْع الأحاديث وتضخُّم الرأي — ذهابًا وراء الفروض النظرية — مجرَّد ظواهر لصراعٍ أعمق يدور على مستوَيات الواقع المتعدِّدة، هو الصرع بين قوى التغيير والتقدُّم وبين قوى التثبيت والهيمنة، وتاريخ هذا الصراع يرتد في الزمان إلى ما قبل عصر الشافعي الذي يُعَد بمعنًى من المعاني «عصر التدوين»، ولعله يعود إلى بداية الخلاف حول مسألة الخلافة في اجتماع «السقيفة» بين المهاجرين والأنصار؛ حيث تم في هذا الاجتماع تدشين السيطرة القرشية على الإسلام والمسلمين، ولعل الخلاف حول شروط اختيار الخليفة في لجنة السِّتَّة التي عينها عمر بن الخطاب، الانتهاء إلى اختيار الشخص الذي تعهد متابعة سيرة الخليفتين السابقَين عليه دون أي تغيير، أن يكون أحد مظاهر التعبير عن الصراع المذكور، ثم كانت أحداث الفتنة التي أدَّت إلى مقتل الخليفة الثالث، وما استتبع ذلك من صراعٍ بين فرسَي رهان قريش: بني هاشم وبني أمية، حتى تم رفع المصاحف على أَسِنَّة السيوف طلبًا لتحكيم النص الديني في صراعٍ اجتماعي سياسي.

على المستوى الفكري كان الصراع يصوغ نفسه أيديولوجيًّا في الخلاف بين أهل الرأي وأهل الحديث حول مجال فعالية النصوص الدينية، وبينما كان أهل الحديث يُدافِعون عن حاكمية النصوص وعن شموليتها لكل مجالات النشاط البشري، كان أهل الرأي يدافعون عن «العقل» متمثلًا في إدراك «المصالح المرسَلة»، وفي «الاستحسان»، و«الاستصلاح». وفي عصر الإمام الشافعي، وهو عصر التدوين، يبدو أن الصراع بدأ يأخذ شكل محاولة السيطرة على الذاكرة الجمعية، وذلك من خلال صياغة قوانين الشفرة التي تُصاغ على أساسها الذاكرة: هل تعتمد هذه الشفرة على مرجعية النصوص، فتتحوَّل الذاكرة إلى ما يُشبه القوة الحافظة، والتي تعتمد على قانون الاستدعاء أم تعتمد على مرجعية «العقل» فتتحوَّل الذاكرة إلى ما يُشبِه القوة المُفكِّرة، التي تعتمد على فعالية قوة الاستنباط والاستدلال؟! في ظل هذا الصراع الفكري يكون الخلاف بين أهل الحديث وأهل

[٢٢] انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص١٠٢.

[٢٣] انظر: أبو زهرة، أبو حنيفة، ص١٠٢–١٠٣؛ وانظر له أيضًا: الشافعي، ص٦٨.

الرأي أحد مظاهر الصراع العام بين «النقل» و«العقل» أو بين الفلسفة والدين، أو بين «التقليد» و«الإبداع».

ولقد وصل الخلاف بين أهل الحديث وأهل الرأي إلى حدود التشنيع والاتهامات المبالَغ فيها من جانب الفريق الأول ضد الفريق الثاني، فيُروَى — مثلًا — أن الشعبي (ت: ١٠٩هـ) كان يُوصِي تلاميذه فيقول: «احفظ عني ثلاثًا: إذا سُئلتَ في مسألةٍ فأجبتَ فيها فلا تتبع مسألتك، أرأيت أن الله تعالى قال في كتابه الكريم: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾، والثانية: إذا سُئلتَ عن مسألةٍ فلا تَقِس شيئًا بشيء فربما حرَّمتَ حلالًا أو حللتَ حرامًا، والثالثة: إذا سُئلتَ عمَّا لا تعلم فقُل لا أعلم.» وكان يهاجم أهل الرأي – الذين أُطلق عليهم اسم «الأرأَيتيُّون» من باب السخرية – قائلًا: «والله لقد بَغَّض هؤلاء القوم إليَّ المسجد، فهو أبغض إليَّ من كناسة داري، قيل: مَن هم يا أبا عمر؟ قال: الأرأَيتيُّون.»[٢٤] هذا رغم أن الخلاف كان حول توسُّع أهل الرأي في استخدام آلية «القياس» الفقهي لمواجهة الوقائع المستجدة، والتي لم تتناولها النصوص، والحوار الذي يُحكى أنه دار بين الإمام أبي حنيفة وبين الإمام محمد الباقر بن زين العابدين (ت: ١١٤هـ) في أول لقاءٍ لهما شديد الدلالة في الكشف عن حدود الخلاف. يُروى أن الإمام الشيعي بادَر أبا حنيفة قائلًا: أنت الذي حوَّلتَ دِين جدي وأحاديثه بالقياس، فقال أبو حنيفة: معاذ الله! ثم تمضي الرواية لتُبيِّن كيف استطاع أبو حنيفة أن يقنع محمدًا الباقر ببراءته من ذلك الاتهام بتغيير دين الله: «ثم جَثا أبو حنيفة بين يديه، ثم قال: إني سائِلكَ عن ثلاث كلماتٍ فأَجِبْنِي: الرجل أضعفُ أم المرأة؟ فقال محمد: المرأة، فقال أبو حنيفة: كم سهم المرأة؟ فقال للرجل سهمان وللمرأة سهم، فقال أبو حنيفة: هذا قول جَدِّك، ولو حوَّلتُ دِين جدك لكان ينبغي في القياس أن يكون للرجل سهم وللمرأة سهمان (= في الميراث كما هو واضح) لأن المرأة أضعفُ من الرجل، ثم قال: الصلاة أفضل أم الصوم؟ فقال: الصلاة أفضل، قال: هذا قول جدك، ولو حوَّلت قول جدك لكان القياس أن المرأة إذا طهرت من الحيض أمرْتُها أن تقضي الصلاة ولا تَقضِي الصوم، ثم قال: البَولُ أنجسُ أم النطفة (= مَنِي الرجل)؟ قال: البول أنجس، قال: فلو كنتُ حوَّلتُ دِين جدك بالقياس لكنتُ أمرتُ أن يُغتسل من البول ويُتوضَّأ من النُّطفة، ولكن معاذ الله أن أُحوِّل دين جدك بالقياس.»[٢٥]

---

[٢٤] المرجع السابق، ص٣٣٣–٣٣٤.

[٢٥] السابق، ص٧١.

يتبين من دفاع أبي حنيفة أن الخلاف كان حول حدود القياس ومجالات استخدامه، ومن المتَّفق عليه بين كل المدارس والاتجاهات الفقهية أن القياس يُستخدَم حين لا يتوفَّر النص الذي يُمكِن تطبيقه بشكلٍ مباشر على واقعةٍ بعينها، ومعنى ذلك أن الخلاف يكاد يكون منحصرًا في تحديد ما يندرج من المرويات تحت مفهوم «النصوص» الدينية. ومن الواضح أن أهل الحديث كانوا يُفضِّلون الاستناد إلى النصوص، ولو كانت ظنية، على القياس، في حين أن أهل الرأي كانوا يُفضِّلون القياس على النصوص الظنية، وقد قسم الفقهاء مرويات السُّنة إلى نصوصٍ قطعية هي المتواتِرات والمشهورات، وهي التي تناقَلها الجمع الكثير الذين يُؤمَن تواطؤهم على الكذب، وهذه هي المتواتِرات، وأقلُّ من ذلك المشهورات التي لم تبلغ درجة التواتُر، ولكنها بلغَت بقبول الأمة لها درجة عالية من القبول، والقسم الثاني من المرويات هي النصوص الظنية، وهي أحاديث الآحاد، وهو كل خبرٍ يرويه الواحد أو الاثنان أو الأكثر من ذلك، ولا يتوافر فيه سبب الشهرة، وقد كان موقف أهل الرأي بصفةٍ عامَّة عدم الاعتداد بأحاديث الآحاد، وتقديم القياس عليها، حتى مع افتراض أن دلالة القياس دلالة ظنية احتمالية؛ وذلك لأن القياس يعتمد عندهم على القرائن والأحكام الكلية، التي أطلق عليها فيما بَعدُ اسم «المقاصد الكلية، للشريعة»، ولقد مرَّ بنا موقف الإمام أبي حنيفة من قضية العبودية، وكيف أنه يعتبر أن الحرية في الإنسان هي الأصل، واعتبر ذلك من المبادئ الكلية التي يُقاس عليها، وانطلاقًا من هذا المبدأ القطعي الدلالة — لأنها دلالة مُستنبَطة من كثيرٍ من الأحكام الشرعية الجزئية — يَردُّ الإمام أبو حنيفة بعض أحاديث الآحاد التي تُخالف دلالته. من هذه الأحاديث ما يُروَى من أن النبي ﷺ أقرع بين ستة من المماليك الذين كان قد أعتقهم سيدهم قبل موته، ولم يكن له مال سواهم، فأعتق اثنين منهم وردَّ الأربعة الباقين إلى العبودية، رد الإمام أبو حنيفة ذلك الخبر؛ لأنه مخالفٌ للأصول: «لأن الأصول قطعية وخبر الواحد ظني، والعتق حل في هؤلاء العبيد، والإجماع مُنعقِد على أن العتق بعد ما نزل في المحل لا يمكن رده.»[٢٦]

[٢٦] الشاطبي (أبو إسحاق)، الموافقات في أصول الشريعة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٢، ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م، الجزء الثالث، ص٢٣–٢٤.

وإذا كان الإمام الشافعي يتمسك بالنصوص حتى لو كانت ظنية الدلالة، مثل أحاديث الآحاد التي يُفرِد لها فصلًا طويلًا في رسالته لإثبات حجيتها،[٢٧] فما ذلك إلا لأنه يحطب في حبل أهل الحديث، وذلك خلافًا لما يَشيع عنه في الكتابات التي تمتَدِح وسطِيَّته وتوفيقِيَّته. لكن الأخطر من ذلك أنه يَعتبِر حجية القياس أضعفَ من حجية حديث الآحاد، رغم أن القياس يعتمد على كليات الشريعة ومقاصدها العامة.

إن النصوص، ولو كانت ظنية في دلالتها، عند مقارنتها بالقياس، تكون بمثابة «حضور الماء» الذي جعل «التيمم» — الذي ماثل القياس — غير جائز، هكذا تترتب الأدلة على النحو التالي:

> يُحكَم بالكِتاب والسُّنة المجتمَع عليها، الذي لا اختلاف فيها، فنقول لهذا: حكَمْنا بالحق في الظاهر والباطن، ونحكم بالسُّنة قد رُوِيَت عن طريق الانفراد، ولا يَجتمِع الناس عليها، فنقول: حكَمْنا بالحق في الظاهر؛ لأنه يُمكِن الغلط فيمن روى الحديث، ونحكم بالإجماع ثم القياس، وهو أضعفُ مِن هذا، ولكنها منزلة ضرورة؛ لأنه لا يَحِل القياس والخبر موجود، كما يكون التيمم طهارة في السَّفر عند الإعواز من الماء، ولا يكون طهارة إذا وُجِد الماء، إنما يكون طهارة في الإعواز.[٢٨]

ومعنى ذلك أن القياس بمثابة المحظورات التي تُجيزها الضرورات فقط، وهي الضرورات التي لا تُوجَد مع تواجُد النصوص، ولو كانت ظنية «يمكن الغلط فيمن رواها.» هذا الحرص من جانب الشافعي على إثبات حجية نصوص السُّنة لا يجب النظر إليه معزولًا عن سياق فكر الشافعي بوجهٍ عام، السياق الذي يسعى جاهدًا لتوسيع مجال فعالية النصوص الدينية، وما ترتَّب على هذا السعي من توسيع ما يندرج تحت مفهوم «السُّنة»، وحتى أدخل فيها سنن العادات كما سبقَت الإشارة.

وليس معنى ما سبق أن الشافعي يُوحِّد بين مستويات الدلالة في السنن والأحاديث؛ إذ يظل حديث الآحاد — أو خبر الخاصَّة كما يطلق عليه — في مرتبةٍ أدنى من المتواتِرات والمشهورات، وإن كان يتمتَّع بمرتبةٍ أعلى في علاقته بالقياس، وهكذا لا يُستتاب من يَرُد

---

[٢٧] الرسالة، ص٤٠١–٤٧٠.

[٢٨] السابق، ص٥٩٩–٦٠٠.

أحاديث الآحاد، في حين أنه لا بد من استتابة مَن يتشكك في المروِيَّات المُجمَع على صدقها، ولعل هذا الموقف الذي يتسم بالتساهل إزاء الحكم على أهل الرأي — الذين يردُّون أحاديث الآحاد إذا تعارضتْ مع القياس — هو الذي أوهم الباحِثين بوسطية موقف الشافعي بين الفريقين المتنازِعَين، يقول:

«أمَّا ما كان نص كتاب أو سُنة مجتمَعٌ عليها فالعذر فيها مقطوع، ولا يسعُ الشك في واحدٍ منهما، ومَن امتنع من قبوله اسْتُتِيب، فأما ما كان من سنة من خبر الخاصة، الذي قد يختلف الخبر فيه، فيكون الخبر محتملًا للتأويل، وجاء الخبر فيه من طريق الانفراد فالحجة فيه عندي أن يلزم العالمين، حتى لا يكون لهم رد ما كان منصوصًا عليه، كما يلزمهم أن يقبلوا شهادة العدول؛ لأن ذلك إحاطة كما يكون نص الكتاب وخبر العامة (= المتواتِرات) عن رسول الله، ولو شك في هذا شاكٌّ لم نَقُل له: تُب، وقلنا: ليس لك — إن كنتَ عالِمًا — أن تشك، كما ليس لك إلا أن تقضي بشهادة الشهود العدول، وإن أمكن فيهم الغلط، ولكن تقضي بذلك على الظاهِر من صِدقهم، والله وليُّ ما غاب عنك منهم.»[٢٩]

وهذه التفرقة التي يضعها الشافعي بين ما يطلق عليه «الحكم بإحاطة» وما يطلق عليه الحكم بغير إحاطة، تَنقِلنا إلى مناقشة مستويات دلالة السُّنة عنده.

(٤) مستويات الدلالة

المشكلات التي تثيرها السُّنة على مستوى الدلالة مشكلات أكثر تعقيدًا من تلك التي يثيرها القرآن، فالقرآن نصٌّ متواتر نقله الكافة الذين يُؤمَن تواطؤهم على الكذب، وليس كذلك أكثر السنن. والقرآن — من ناحيةٍ أخرى — تَمَّ تدوينه — كتابة — منذ مرحلةٍ باكرة في تاريخ الدعوة ولم تُدوَّن السنن تدوينًا منظمًا إلا متأخِّرة مع نهاية القرن الأول الهجري تقريبًا وبداية القرن الثاني، وقد أدى هذا إلى ضرورة الحاجة إلى «التوثيق»، إن على مستوى السند — كيفية الانتقال — أو على مستوى المتن، أو تَحقُّق النص، وقد أدى اهتمام المسلمين الأوائل بضبط طرائق تحمُّل القرآن — من جهةٍ ثالثة — إلى نقْل

[٢٩] السابق ص٤٦٠–٤٦١.

الملابسات الخارجية التي أحاطت بتكوُّن القرآن وتشكُّله نصًّا — مثل: أسباب النزول، والمكي، والمدني، والناسخ والمنسوخ، وغيرها مِمَّا عُرف متأخرًا باسم «علوم القرآن» — الأمر الذي جعل استثمار الدلالة فيه ممكنًا إلى حدٍّ كبير، لكن الملابسات الخارجية لتكوُّن السنن لم تَحظَ بمثل ما حَظِيت به تلك التي أحاطت بالقرآن، مما جعل استثمار الدلالة في السنن أمرًا أصعب من مثيله في القرآن.

لذلك لا تنقسم الدلالات التي تنتجها السُّنن نفس القسمة التي وجدْنَاها لأنماط الدلالة في القرآن، بل تنقسم — استنادًا إلى كيفية الانتقال — إلى ثلاثة أقسام: المتواتِر، والمشهور، والآحاد، والدلالة في هذه الأقسام الثلاثة تكون — في نظر الشافعي — دلالة قطعية تعلو على دلالة «القياس»، التي هي — في نظر الشافعي — دلالة ظنية احتمالية دائمًا، ومن البديهي أن الدلالة القطعية لأنماط التحمُّل الثلاث المشار إليها لا تكون كذلك — أي قطعية — إلا بشرطٍ جوهري هو شرط اتصال سلسلة الإسناد من المصدر — الراوي الأول — إلى المنبع، النبي ﷺ، وإذا كان الأحناف يتفقون مع الشافعية في قطعية دلالة المتواتِرات والمشهورات فإنهم يختلفون عنهم — كما سلفت الإشارة — في دلالة الآحاد، ويَروْن أنها ظنية احتمالية، وهذا الخلاف جعل الشافعي يضع شروطًا لقبول أحاديث الآحاد، بعد أن دافع عن حجيته دفاعًا طويلًا، لكي يوسع من إطار السنة؛ أي من إطار النصوص، على قدر ما يستطيع، تضييقًا لإطار الاجتهاد، وتتحدَّد هذه الشروط في عدالة الراوي المتمثِّلة في الثقة في دينه وخُلقه من ناحية، وفي حفظه ودِقَّته في الأداء والفهم من جهةٍ أخرى،[30] وإذا كانت تلك الشروط يجب أن تتحقق في الرواة جميعًا — أي في رواة الآحاد وغيرها — فإن الشافعي يضيف شروطًا أخرى من أهمها ألا يكون للحديث — من جهة المتن — حديث مخالِف معنًى أو تأويلًا.

> «فلا يجوز عندي على عالِم أن يُثبِت خبرَ واحدٍ كثيرًا، ويُحل به ويُحرِّم، ويردَّ مثله إلا مِن جهة أن يكون عنده حديث يخالِفه، وأن يكون ما سمع ومَن سمع منه أوثق عنده ممَّن حدَّثه خلافه، أو يكون مَن حدثه ليس بحافظ، أو يكون متَّهمًا عنده، أو يتهم مَن فوقه ممن حدثه، أو يكون الحديث محتملًا معنيين، فيتأوَّل فيذهب إلى أحدهما دون الآخر.

[30] انظر: المرجع السابق، ص٣٦٩–٣٧٢.

فأما أن يتوهَّم متوهمٌ أن فقيهًا عاقلًا يثبت سُنَّة بخبرٍ واحدٍ مرة ومرارًا، ثم يدعها بخبرٍ مِثْلِه وأوثق، بلا واحدٍ من هذه الوجوه التي تُشبِه التأويل، كما شُبِّه على المتأوِّلين في القرآن ... فلا يجوز إن شاء الله.»[٣١]

لكن هذا الدفاع عن حجية أحاديث الآحاد لا يرفع دلالتها إلى مستوى دلالة المتواتِرات والمشهورات، بل يضعها في منطقةٍ وسطى بين السُّنة وبين القياس، ويجعلها كما سبقت الإشارة – كالتَّوضُّؤ بالماء، إذا قيس بالتيمم، وكما لا يصح التيمم مع حضور الماء، كذلك لا يصح الاعتماد على القياس في حضور حديث الآحاد. وأما عن علاقته بغيره من السنن فالحكم به — حديث الآحاد — هو بمثابة الحكم على أمرٍ من الأمور بالشواهد الظاهرة مع جهلنا بالباطن.

في حين أن الحكم بالقرآن وبالسنن العامة المتواتِرة والمشهورة، هو بمثابة الحكم الصحيح المعتمد على شواهد كل من الظاهر والباطن:

العلم من وجوه: منها إحاطة في الظاهر والباطن، ومنه حق في الظاهر، فالإحاطة منه ما كان نص حكم لله، أو سنة لرسول الله نقَلها العامَّة عن العامة، فهذان السبيلان اللذان يُشهَد بهما فيما أُحلَّ أنه حلال، وفيما حُرِّم أنه حرام وهذا الذي لا يسع أحدًا عندنا جهلُه ولا الشك فيه، وعلم الخاصَّة سنَّةً من خبر الخاصة يعرفها العلماء، ولم يُكلَّفها غيرهم، وهي موجودة فيهم أو بعضهم، بصدق المُخبِر عن رسول الله بها، وهذا اللازم لأهل العلم أن يصيروا إليه، وهو الحق في الظاهر، كما نَقتُل بشاهدين، وذلك حقٌّ في الظاهر، وقد يمكن في الشاهِدَين الغلط. وعلم إجماع، وعلم اجتهاد بقياس، على طلب إصابة الحق، فذلك حقٌّ في الظاهر عند قايِسه، لا عند العامَّة من العلماء، ولا يعلم الغيب فيه إلا الله.[٣٢]

وهكذا يتحدَّد الفارق بين العام (= المتواتِرات والمشهورات) والخاص (= الآحاد) في السُّنن بوصفه فارقًا دلاليًّا على مستوى درجة الحجية، فبينما يقع العامُّ في دائرة الحكم على الظاهر والباطن — مثل القرآن — يقع الخاصُّ في دائرة الحكم بالظاهر

[٣١] السابق، ص٤٥٨–٤٥٩.

[٣٢] السابق، ص٤٧٨–٤٧٩.

دون الباطن، والفارِق بين خاص السُّنة والقياس يكمُن في موضوعية الأول وفي ذاتية الثاني، ذلك أن الأول لازِم لأهل العلم «أن يصيروا إليه» فهو حقٌّ متفقٌ عليه، في حين أن القياس حق في حق القائس/المجتهِد فقط، فهو حقٌّ ذاتي محض، وهذه التفرقة التي يصطنعها الشافعي في نمطٍ واحد من الأحكام — الذي هو في الظاهر دون الباطن — تكشف عن البعد الأيديولوجي لمفهوم الاجتهاد عنده، وذلك بحصره في دائرة الذاتي الذي لا ينهض من حيث قوة الإلزام أمام الموضوعي، ووصف دلالة أحاديث الآحاد بأنها من الموضوعي كاشف بنفس الدرجة عن الهاجس الأساسي في مشروع الشافعي: هاجس القياس/الاجتهاد في دائرة الذاتي ليس إلا إنكار غير مباشر لموضوعية العقل، واتهامٌ له بالعجز عن إنتاج معرفة مشتركة؛ لذلك لا نستطيع أن نتفق مع أبي زهرة فيما ذهب إليه من أن الشافعي وضع القرآن والسُّنن المتواتِرة والمشهورة في جانِب، ووضع خبَر الآحاد مع الإجماع والقياس في جانبٍ آخر، فالتردُّد الذي كشفْنَا عنه في تصنيف الشافعي لأحاديث الآحاد ينفي ذلك.[٣٣]

والحقيقة أن الخلاف لم يكن حول حجية أحاديث الآحاد وحدها، بل هناك من قلَّل من درجة حجية المتواتِرات كذلك، وذلك على أساس أن التواتُر ليس إلا الاجتماع على رواية بعينها، ولمَّا كان التواتُر جمع آحاد، وكانت شُبهة الكذب يمكن أن تلحق الأفراد، فإن نفي الكذب عن مجموعة الأفراد مستحيل، وعلى ذلك ينكر أصحاب هذا الرأي أن يكون العلم الناشئ عن التواتُر مساويًا للعلم الناشئ عن العيان، كما يذهب الكثرة، ويكتفون بالقول: «إن المتواتِر من الأخبار يُوجِب علم طمأنينة ويقين، ومعنى الطمأنينة عندهم ما يحتمل أن يتخالجه شكٌّ أو يعتريه وهم.»[٣٤] وإذا كان لنا أن نشارك أبَا زهرة تعليقه الدَّال على الرأسي السابق حيث يقول:

> «ولقد يؤيد ذلك التفكير المنطقي الواقع العملي، فقد وجدْنا أممًا تتفق على وجود أخبار غير صادقة، وتتواترَ بين جموعها، ويتلقاها الخلَف عن السَّلف، مع بطلانها وقيام الدليل على كذبها.»[٣٥]

---

[٣٣] انظر: أبو زهرة، الشافعي، ص٢٣–٢٣٩.

[٣٤] أبو زهرة، أبو حنيفة، ص٢٧٥-٢٧٦.

[٣٥] السابق، ص٢٧٦.

فإننا يمكن أن نضيف إليه أن «التواتُر» ظاهرةٌ تستحق دراسة أعمق من زوايا متعدِّدة، تختلف عن تلك التي نُوقِشت من خلالها في التراث، من هذه الزوايا مثلًا زاوية الاصطناع، فإذا كانت قوة السُّلطة السياسية وقدرتها على القهر قد استطاعت أن تفرض لنفسها الإجماع بالبيعة، فليس ثَمَّة ما يمنع من فرض التواتُر على مستوى الأخبار والمرويات بمحاربة الأخبار والمرويات المضادة لتوجهاتها، والمعارِضة لسياستها، واختلاق مرويات أخرى وإذاعتها ونشرها، حدث ذلك في العصور الإسلامية المختلفة، تمامًا كما يحدث اليوم في عالمنا، مع اختلاف وسائل الإعلام وتعقُّدها في عصرنا، واختلاف وسائل التوجيه وطرائقه في صنع «الرأي العام»، الذي يقترب إلى حدٍّ كبير من مفهوم «التواتُر».

إذا تجاوَزْنا السنن على أساس طرق التَّحمُّل والأداء، فإننا أمام تقسيم آخَر يعتمد على مدى الاتصال — أو الانقطاع — في سلسلة الرواة الذين حَملوا الحديث، وللاتصال شروط أسهب الشافعي في ذكرها، وذكَرْنا طرفًا منها — خاصًّا بتوثيق الراوي عند حديثنا عن شروطه لقبول الآحاد من الأحاديث. ويشترط الشافعي لصحة الحديث لا مجرَّد الاتصال، بل عدْل الرواة جميعًا واحدًا واحدًا، ويرى أن الثقة بعدالة الراوي — لا تعني بالضرورة الثقة فيمن يَروِي عنهم، أو فيمن يَروُون عنه؛ لأن عدالة الراوي إنما تكون عدالة له في نفسه، ولا تتجاوزها إلى غيره، كالشهادة في القضايا، حيث تُقبَل شهادة الشاهد على ما شاهده هو نفسه، ولا تُقبل على ما شاهدَه غيره.[٣٦]

ويكاد الشافعي أن يجعل المتصل — بالشروط السابقة التي توحد بينه وبين مدلول الصحيح في علم الحديث بعد استقرار مصطلحاته[٣٧] — أعلى درجات الحديث، سواء من حيث السند أو من حيث حُجِّية المتن والدلالة، فعن صحة السند وعدالة الرواة يقول:

«ولا يستدل على أكثر صِدق الحديث وكذبه إلا بصدق المُخبِر وكذبه، إلا في الخاص القليل، وذلك أن يُستدَل على الصدق والكذب فيه بأن يحدث المحدِّث ما لا يجوز أن يكون مثله، أو ما يخالفه ما هو أثبت وأكثر دلالات بالصدق منه.»[٣٨]

[٣٦] انظر: الرسالة، ص٣٧٦–٣٨٣.

[٣٧] انظر: ابن الصلاح (تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن الصلاح)، المقدمة، تحقيق عائشة عبد الرحمن، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٧٤م، ص٨٢–٨٣.

[٣٨] الرسالة، ص٣٩٩.

ومعنى ذلك أن صدق المتن يرتبط أولًا بصدق السند، عدالة الرواة واتصال السند، لكن الشافعي يضيف هنا احتمالَين بهما يكون المتن هو المعيار، بعد صحة السند بالطبع، الاحتمال الأول: عدم معقولية الدلالة، وإن لم يُحدِّد الشافعي مرجعية المعقولية أو عدمها، ولكنا يمكن أن نستشِفَّ من سياق المشروع كله أن كليات «القرآن» تُمثِّل تلك المرجعية، وهذا ما يقرره عند مناقشة اختلاف المرويات. والاحتمال الثاني: أن يُخالِف المتن متنًا آخرَ أثبتَ منه، والمقصود بالأثبت فيما يبدو «الأوضح دلالة»، وهو ما عبَّر عنه الشافعي في النص السابق بالأكثر دلالات، وهو مصطلَح سبق أن مرَرْنا به عند الحديث عن دلالات القرآن، ومعنى ذلك أن صحة الحديث تقوم على ثلاثة معايير: أولها وأهمُّها أن يكون مُتَّصل السَّند، مع تحقُّق عدالة رُواته جميعًا، الثاني: أن يكون متن الحديث غير مخالِف للمعقول، والثالث أن يكون المتن غير مخالِف لمتن حديثٍ آخر مُشابِه له، وأوضح منه دلالة وإذا تحقَّقَت هذه الشروط الثلاثة في الحديث، أو السُّنة — والشافعي يُوحِّد بين المصطلَحين — استحال في نظر الشافعي أن يكون هناك إجماع على خلافها، قد يوجد الاختلاف حولها، بمعنى أن البعض قد يعتد بها، بينما قد يعتد البعض الآخَر بخلافها، أما أن يجتمع العلماء على خلاف ما تحقَّق فيه الشروط السابقة فهذا هو المستحيل في نظر الشافعي:

> «قال (= السائل المفترض): فهل تَجِد لرسول الله سُنة ثابتة من جهة الاتصال خالَفها الناس كلهم؟ قلتُ: لا، ولكن قد أجد الناس مختلِفين فيها: منهم من يقول بها، ومنهم من يقول بخلافها، فأما سُنة يكونون مجتمِعين على القول بخلافها فلم أجدها قط، كما وجدتُ المرسَل عن رسول الله.»[٣٩]

واللافت هنا أن الشافعي يقوم بعملية تبرير واضحة، فالواقع يؤكد له أنه ليس ثمة إجماع على قبول السنن الصحيحة — بالشروط السابقة — إلا أنه يفترض — وهنا يكمن التبرير والمغالَطة — أن مجرَّد عدم الإجماع على خلاف السُّنة/الحديث يؤكِّد حجيتها، ومعنى ذلك أن الصحيح يتمتَّع بالمرتبة الثالثة من حيث الحُجِّية، بعد المتواتِر والمشهور، ومعنى ذلك أيضًا أن التقسيم إلى مُتَّصل، ومرسَل، أو منقطِع — والشافعي يستخدم المصطلحَين بمعنًى واحد — تقسيمٌ يدور في فلك روايات الآحاد، لكن هذا الاستنتاج الأخير

---

[٣٩] السابق، ص٤٧٠.

يعتمد على خلْط المفاهيم واضطراب المصطلَح عند الشافعي، وربما كان ذلك راجعًا إلى طبيعة المشروع واتِّساع جوانبه، لكننا لا نستطيع في النهاية أن نتقبل تبرير الواقع الخلافي بالقول الذي يذهب إليه الشافعي، إن عدم الإجماع على الخلاف درجة من درجات الحجية.

ويلي المتصل في درجة الحجية «المراسيل»، وهي المرويات التي يرويها التابعي مُسنِدًا إياها مباشرة إلى الرسول ﷺ دون ذكر اسم الصحابي الذي سَمِع منه أو أخَذ عنه الحديث، والشافعي يضع شروطًا كثيرة لقبول المراسيل، لكن أهم تلك الشروط في تقديرنا موافَقة ذلك المرسَل لروايةٍ أخرى مُتصِلة، ثم تتدرج الشروط بعد ذلك من القوة إلى الضَّعف على النحو التالي: موافَقة مرسَل آخَر؛ أي ورد من طريق رواية أخرى، فإن لم يكن ثمة مرسَل آخر يوافقه، فلا أقل من أن يوافِق بعض ما يُروى عن الصحابة، فإن لم يتحقَّق ذلك، فلا بأس بأن يكون معنى المرسَل متفقًا مع فتاوى عامة العلماء، وهكذا لا يألُو الشافعي جهدًا في الحرص على إدراج المراسيل في إطار السُّنة، توسيعًا لمجال فعالية النصوص:

> «فمن شاهَد أصحاب رسول الله من التابِعين، فحدَّث حديثًا منقطعًا عن النبي اعتبر عليه بأمورٍ: منها: أن يُنظَر إلى ما أَرْسَل من الحديث، فإن شَرِكه فيه الحفاظ المأمونون فأسندوه إلى رسول الله بمثل معنى ما روى؛ كانت هذه دلالة على صحة مَن قَبل عنه وحفظه.
>
> وإن انفرد بإرسال حديث لم يَشْرَكه فيه مَن يسنده قبل ما ينفرد به من ذلك، ويعتبر عليه بأن ينظر: هل يوافقه مُرسل غيره ممن قُبل العلم عنه من غير رجاله الذين قُبل عنهم؟ فإن وُجِد ذلك كانت دلالة يقوى له مرسله، وهي أضعف من الأولى.
>
> وإن لم يُوجَد ذلك نظر إلى بعض ما يُروَى عن بعض أصحاب رسول الله قولًا له، فإن وجد يوافق ما روي عن رسول الله كانت في هذه دلالة على أنه لم يأخذ مُرسله إلا عن أصلٍ يصح إن شاء الله، وكذلك إن وُجد عوام من أهل العلم يُفتُون بمثل معنى ما روي عن النبي … ثم يُعتَبر عليه بأن يكون إذا سَمَّى مَن روى عنه لم يُسمِّ مجهولًا، ولا مرغوبًا عن الرواية عنه، فيُستَدل بذلك على صحته فيما روى عنه، ويكون إذا شَرِك أحدًا من الحفاظ في حديثٍ لم يُخالفه، فإن خالَفه وُجِد حديثه أنقص؛ كانت في هذه دلائل على صحة مخرج حديثه، ومتى خالَف ما وصفتُ أضرَّ بحديثه، حتى لا يَسع أحدًا منهم قبولُ مرسلَه … ولا نستطيع أن نزعم أن الحجة تَثبتُ به ثبوتَها بالمتصل، وذلك أن

> معنى المنقطع مُغيَّب، يَحتمِل أن يكون حمل عن من يُرغَب عن الرواية عنه إذا ما سُمِّي، وإن بعض المنقطِعات، وإن وافقَه مرسَل مثله، فقد يحتمل أن يكون مَخْرجها واحدًا من حيث لو سُمِّي لم يُقبل، وإن قول بعض أصحاب النبي — إذا قال برأيه لو وافقه — يدل على صحة الحديث دلالة قوية إذا نظر فيها ويمكن أن يكون إنما غَلط حين سمع قول بعض أصحاب النبي يوافقه، ويحتمل مثل هذا فيمن وافقه من الفقهاء.»[٤٠]

ولا شك أن قبول الشافعي للمراسيل رغم احتمالات الخطأ التي صوَّرها تصويرًا قويًّا — على حد تعبير أحمد شاكر — كاشِف عن طبيعة المشروع الذي يريد أن يَصوغ الذاكرة على أساس الحفظ، ومرجعية النصوص، حصرًا لدور العقل والاجتهاد وحرية الفكر، ولعلَّنا قد لاحظْنا كيف تترتب الحجية بناء على معايير التواتُر والإجماع، فالكتاب أولًا، ثم تترتَّب حجة السُّنة ودلالتها على الكتاب الذي انتقل بالتواتُر والإجماع، وبعد تدشين السُّنة نصًّا لا يقل في قوة إلزامه عن نص الكتاب، تترتَّب حجية السُّنة ومستويات دلالتها على أساس الإجماع أيضًا، فتكتَسب المتواتِرات درجة الحجية الأولى، ثم تليها المشهورات — مستوى أقل من الإجماع — فالمُتَّصل، وهو نمطٌ من الإجماع، مبنِي على عدم الإجماع على خلافه كما سبقت الإشارة، وتأتي المراسيل في المستوى الأخير، حيث تترتب درجة حجيتها — أو قبولها — على مدى اقترابها من أحد مستويات الإجماع السابقة.

وإذا كان هذا التصور لمستويات الحجية في دلالة السُّنة يكاد يجعل من السُّنة إجماعًا ومن الإجماع سُنة، فإن مناقَشة الشافعي لمشكلات الاختلاف في السنن، ومُقترحاته لكيفية حلها، قد تساعدنا على الكشف عن حدود هذا التداخل ومداه حين نناقش في «ثالثًا» مفهومه للإجماع.

(٥) اختلاف السنن: مصدره وكيفية حله

يناقش الشافعي هذه القضية من جانبين: الجانب الأول اختلاف المرويات في دلالتها، والثاني الاختلاف الذي نُقل عن جيل الصحابة في العمل، ومعنى ذلك أن الشافعي يَعتبِر عمل الصحابة من السنن الواجبة الاتباع؛ ولذلك يحاول جاهدًا إزالة الاختلافات التي نُقلت

---

[٤٠] السابق، ص٤٦١–٤٦٥.

عنهم، إما بِردِّها إلى عدم سماع السبب الموجِب للأمر أو للنهي، فيظن السامع أن الأمر عام، أو أن تكون السُّنة لم تبلغ الصحابي فعمل على خلافها. وثَمَّة سبب ثالث يطرحه الشافعي وإن كان لا يتوقف أمامه طويلًا محللًا أو كاشفًا عن أبعاده، وهو اختلاف الصحابة في تأويل معنى الحديث وفي فهمه؛ ولأن الاختلاف بين الصحابة أوسع من مجرَّد اختلاف سماع أو اختلاف تأويل، فإن الوقوف عند تلك المستويات وحدْها لا يخلو بالنسبة للباحث المعاصر من مغزًى ودلالة، فحواه النظر إلى ذلك الجيل الأول بوصفه جيلًا خاليًا من كل شروط الضعف الإنساني، جيلًا من الأبرار الأطهار الأخيار، الذين مَحى الإسلام من جِيناتهم كل أثر من آثار الوراثة أو الوجود الاجتماعي، وهي نظرة مستقِرة وسائدة في الخِطاب الديني المعاصر،[٤١] يُروى عن الشافعي أنه كان يقول: «رأيهم (= الصحابة) خيرٌ من رأينا لأنفسنا ... هم فوقنا في كل علمٍ واجتهاد وورَع وعقل ... وآراؤهم لنا أحمَدُ وأولى بنا من رأينا.»[٤٢]

وإذا كان إجماع الصحابة «سُنة» فإن اختلافهم هو من قبيل اختلاف السنن، بمعنى أنه يردنا إلى آليات التصحيح السابق ذكرها، فإن لم يمكن ذلك نعمد إلى اختيار «ما وافق الكتاب، أو السُّنة، أو الإجماع، أو كان أصح في القياس.»[٤٣] وإذا كان اختلاف الصحابة لا يمكن ردُّه — بفعل الهاجس الأيديولوجي عند الشافعي — إلى أسبابه الحقيقية، فإن التبرير يحل محل التفسير على النحو التالي:

> «فأما المختلفة التي لا دلالة على أيها ناسخ وأيها منسوخ: فكل أمره مُوتَفِق صحيح لا اختلاف فيه، ورسول الله عربي اللسان والدار، فقد يقول القول عامًّا يريد به العام، وعامًّا يريد به الخاص، كما وصفتُ لك في كتاب الله وسُنن رسول الله قبل هذا، ويُسأَل عن الشيء فيجيب على قدر المسألة، ويؤدِّي عنه المخبِر عنه الخبر مُتقصى، والخبر مختصرًا، والخبر فيأتي ببعض معناه دون بعض، ويُحدِّث عنه الرجل الحديث قد أدرك جوابه ولم يُدرِك المسألة فيدله على حقيقة الجواب، بمعرفته السبب الذي يخرج عليه الجواب، ويسن في الشيء سنة

[٤١] انظر على سبيل المثال: سيد قطب، معالم في الطريق، مكتبة وهبة، القاهرة ص١٦–٢٢.

[٤٢] انظر: أبو زهرة، أبو حنيفة، ص١٠٧.

[٤٣] الرسالة، ص٥٩٧.

> وفيما يخالفه آخَر، فلا يخلص بعض السامِعين بين اختلاف الحالَين اللتين سَنَّ فيهما، ويَسن سُنة في نص معناه، فيحفظها حافظ، ويسن في معنى يُخالِفه في معنًى ويُجامعه في معنًى؛ سُنة غيرها لاختلاف الحالين، فيحفظ غيرُه تلك السُّنة، فإذا أدَّى كلٌّ ما حفظ رآه بعضُ السامِعين اختلافًا، وليس منه سيئ مختلف، ويسن بلفظ مَخرجُه عام جملة بتحريم شيء أو بتحليله، ويَسُن في غيره خلاف الجملة، فيستدل على أنه لم يُرِد بما حرَّم ما أَحل، ولا بما أَحلَّ ما حَرَّم، ويَسن السُّنة ثم ينسخها بِسنَّته، ولم يَدعْ أن يُبيِّن كلما نسخ من سنته بسنته، ولكن ربما ذهب على الذي سمع من رسول الله بعض علم الناسخ، أو علم المنسوخ، فحفظ أحدهما دون الذي سمع من رسول الله الآخَر، وليس يذهب ذلك على عامتهم، حتى لا يكون فيهم موجودًا إذا طُلب.»[٤٤]

وإذا كان يمكن أن نجمع الأسباب السابقة كلها تقريبًا تحت علةٍ واحدة، فلا شك أن هذه العلة هي غياب سياق القول — الحديث — عن الراوي أو عن الرواة وهو السياق المساوي لمعرفة أسباب النزول بالنسبة لدلالة القرآن، ولا شك أن هذا الغياب يؤثر تأثيرًا سلبيًّا على إدراك دلالة السنن، فلا يمكن تمييز الناسخ من المنسوخ، ولا التفرقة بين العامِّ والخاص، أو المُطلَق والمقيد ... إلخ. وليس معنى ذلك من منظور الشافعي استغلاق فهم دلالات السنن والأحاديث، فما غاب عن بعض الصحابة موجودٌ عند بعضهم الآخر، وليس على عالِم الحديث إلا أن يستقصي المرويات ويعيد بناءها للكشف عن الدلالات الحقيقية الصحيحة، وهكذا يَرُد الشافعي الاختلاف إلى مجرَّد عدم الاستقصاء وتحرِّي المرويات، ويغيب عنه أن معيار التحرِّي والاستقصاء ذاته معيارٌ خلافي؛ لأن للخلافات أسبابًا أخرى أعمق من نقص المعلومات. والمشكلة الحقيقية التي لم ينتبِه لها الشافعي تلك التسوية التي أقامها بين القرآن والسُّنة من حيث استقلال السنة بالتشريع، حتى غدَت السنة نصًّا يحتاج بدوره إلى نصٍّ شارح، وذلك بدلًا من أن تكون نصًّا شارحًا فقط للقرآن. ومعنى ذلك أن توسيع نطاق النصوص الدينية يضم الأحاديث والسنن؛ أدى بدروه إلى توسيع نطاق الأحاديث والسنن حتى احتاجت إلى الاستقصاء والتحرِّي، من أجْل الكشف عن دلالة المختلفات فيها. وبدلًا من مُقيِّدة لِمطلَقِه، صارت هي بذاتها مركَّبَة من ناسخٍ ومنسوخ،

---

[٤٤] السابق، ص٢١٣–٢١٥.

من خاصٍّ وعام، ومطلَق ومقيَّد ... إلخ، إن حل اختلافات السنن لكشف دلالاتها الحقَّة يدور بنا داخل دائرةٍ مغلَقة، فالمختلَف فيه لا بد أن يُستقصى أولًا، ثم يُردُّ المجهول منه إلى المعلوم، وتكون الخطوة الأخيرة قياس الدلالة على دلالة القرآن، التي لا تستغني عن السُّنة للكشف عنها في ذاتها، كما سبقت الإشارة.

> وما لم يوجد فيه إلا الاختلاف؛ فلا يعدو أن يكون لم يُحفظ مستقصًى، كما وصفتُ قبل هذا، فيُعد مختلفًا، ويغيب عنا من سبب تَبيينه ما علمنا في غيره، أو وهمًا من مُحدِّث، ولم نجد عنه شيئًا مختلفًا فكشفناه إلا وجَدْنا له وجهًا يحتمل به ألا يكون مختلفًا، وأن يكون داخلًا في الوجوه التي وصفتُ لك، أو نجد الدلالة على الثابت منه دون غيره، بثبوت الحديث، فلا يكون الحديثان اللذان نُسِبا إلى الاختلاف متكافيين، فنصير إلى الأثبت من الحديثين، أو يكون على الأثبت منهما دلالةٌ من كتاب الله وسُنة نبيه أو الشواهد التي وصفناها قبل هذا، فنصير إلى الذي هو أقوى وأولى أن يثبت بالدلائل، ولم تَجِد عنه حديثين مختلِفين إلا ولهما مَخرَج، أو على أحدهما دلالة بأحد ما وصفت، إما بموافقة كتاب أو غيرها من سُنَّته، أو بعض الدلائل.[٤٥]

ولا يدخل الأحناف الذين نظروا لدلالة السنة — في علاقتها بالقرآن — بوصفها نصًّا شارحًا، في مثل هذه الدوائر المغلَقة، ناهيك عن توسيع مفهومها فتدخل فيها أحاديث الآحاد وإجماع الصحابة. إن أبَا حنيفة لا يعتبر إجماع الصحابة سُنة واجبة الاتباع، بل يختار من أقوال الصحابة وأفعالهم — بحريةٍ تامة — ما يهديه إليه العقل والقياس، لكن هذا الاختيار مشروط بما لم يَرِد فيه حكم في الكتاب أو السنة:

> «إذا لم أجد في كتاب الله، ولا سُنة رسول الله ﷺ أخذتُ بقول الصحابة مَن شئت، وأدع قول مَن شئت، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم. فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم، والشعبي، وابن سيرين، وسعيد بن المسيب، فلِي أن أجتهد كما اجتهدوا.»[٤٦]

---

[٤٥] الرسالة، ص٢١٦–٢١٧؛ وانظر أيضًا: ص٢٨٤–٢٨٥.

[٤٦] أبو زهرة، أبو حنيفة، ص١٠٦؛ وانظر أيضًا: ص٢٣٩.

وإذا كان الشافعي يحكم على اختلافات الصحابة بما وافَق الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس، فإن أبا حنيفة يجعل القياس العقلي حاكمًا على صحة المرويات — خاصة روايات الآحاد — ذاتها، فليست الأدلة القطيعة عنده قاصرة على الكِتاب والسُّنة، ولكنه يُدخل فيها القياس، خاصة ما بُنِي منه على الأصول التي تضافَرت في تكوينها الأحكام الثابتة في الدين:

> «مثل قاعدة: «لا حرج في الدين»، وقاعدة: «سد الذرائع»، وقاعدة: «ألا تَزِر وازرة وِزْر أخرى»، وغير ذلك من القواعد المنصوص عليها في القرآن الكريم، المصدر الأول لهذه الشريعة، أو الأقيسة المنصوص على عِللها بأصلٍ قطعي. إن الأقيسة القطعية التي تُبنَى على هذه النصوص، أو تَعتمِد على هذه الأصول يُرَد بها خبر الواحد، ويُطعَن بها في نسبته إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه.»[٤٧]

لكننا نحتاج قبل الانتقال إلى أهمية القياس وحدود توظيفه ومجالاته، بين الشافعية والأحناف، إلى مناقَشة مفهوم «الإجماع»، المصدر الثالث من مصادر التشريع عند الشافعي.

[٤٧] السابق، ص٣٠١؛ وانظر أيضًا: ٢٥٦، ص٢٥٩.

ثالثًا: الإجماع

مفهوم الإجماع عند الشافعي مفهومٌ على درجةٍ عالية من الالتباس، وليس منشأ الالتباس فقط الخلط بينه وبين مفهوم التواتُر، بل يرتدُّ بالإضافة إلى ذلك إلى اتساع مفهوم السُّنة عنده اتساعًا يكاد يشمل إجماع الجيل الأول من المسلمين، جيل الصحابة.[1] وكأنَّ الشافعي كان مشدودًا بين خيطين: أولهما خيط توسيع نطاق النصوص، وثانيهما حقيقة الاختلاف الذي كان منتشرًا في عصره بين علماء الأمصار المختلفة؛ لذلك نجده في الرسالة يفرِّق بين الإجماع في الرواية عن النبي ﷺ وبين «الإجماع» على العمل بالاجتهاد، أي أنه يُفرِّق بين «التواتُر» و«الإجماع»، لكنه في هذه التفرقة يرجع «حجة» الإجماع إلى استبعاد أن يكون فيه ما يخالِف سنة من سنن النبي، ذلك أن السُّنن لا تغيب على عامة العلماء — جماعتهم — وإن غاب بعضها عن خاصتهم. ومن اللافت للانتباه أن هذه الطريقة في الدفاع عن حجية الإجماع تشبه إلى حد التماثُل طريقة الشافعي في الدفاع عن «عُروبة» القرآن، ونفى أن يتضمن كلمات ذات أصول أعجمية، فقد ذهب إلى أن اللغة العربية من الاتساع والشمول بحيث لا يحيط بمفرداتها إلا نبي، وذهب إلى أن الألفاظ التي زعم البعض أنها غير عربية قطعًا، وإن جهل ذلك مَن جهله، وتَماثُل طريقَتِي الدفاع يؤكِّد طبيعة الجِذر الأيديولوجي الذي تنتمي إليه المَقولتان السالفتان، فإجماع الأمة لا بد أن يكون أساسه نصًّا غاب منطوقه عن البعض، وإن لم يغب مفهومه — محتواه ومضمونه — عن الكل، وفي هذا ما فيه من إهدارٍ لدور الخبرة الجماعية المنتزَعة من جدل الجماعة

[1] انظر: رضوان السيد، الشافعي والرسالة، دراسة في تكون النظام الفقهي في الإسلام، مجلة «الاجتهاد»، دار الاجتهاد، بيروت، العدد التاسع، خريف ١٩٩٠م/١٤١١هـ، ص٩٩.

مع واقعها الاجتماعي التاريخي، وذلك بإلغاء تاريخيتها، وتحويلها إلى نصٍّ ديني ثابت المعنى والدلالة، يقول الشافعي مستخدمًا أسلوب السجال بتوهم سائل معترض:

«فقال لي قائل: قد فهمتُ مذهبك في أحكام الله، ثم أحكام رسوله، وأن مَن قَبِل عن رسول الله فَعَن الله قَبِل، بأن الله افترض طاعة رسوله، وقامت الحجة بما قلتُ بأن لا يحل لمسلمٍ عَلِم كتابًا ولا سُنة أن يقول بخلاف واحد منهما، وعلمتُ أن هذا فرضُ الله، فما حُجتُك في أن تَتَّبِع ما اجتمع الناس عليه، مما ليس فيه نص حكم لله، ولم يحكوه عن النبي؟ أتزعم ما يقول غيرُك أن إجماعهم لا يكون أبدًا إلا على سنةٍ ثابتة وإن لم يحكوها؟!

قال: فقلتُ له: أما ما اجتمعوا عليه فذَكروا أنه حكاية عن رسول الله فكما قالوا إن شاء الله، وأما ما لم يحكوه، فاحتمل أن يكون قالوا حكاية عن رسول الله، واحتمل غيره، ولا يجوز أن نَعدَّه له حكاية؛ لأنه لا يجوز أن يحكي إلا مسموعًا، ولا يجوز أن يحكي شيئًا يُتوَهَّم، يمكن فيه غير ما قال، فكنَّا نقول بما قالوا اتباعًا لهم، ونعلم أنهم إذا كانت سنن رسول الله لا تعزب عن عامتهم، وقد تعزب عن بعضهم، ونعلم أن عامتهم لا تجتمع على خلافٍ لسُنة رسول الله، ولا على خطأ إن شاء الله.»[٢]

وإذا كان الشافعي في قوله ذاك يكاد يعيد إنتاج مقولة أستاذه الإمام مالك في اعتماده «عمل أهل المدينة» مصدرًا فقهيًّا، فإنه يكاد أيضًا أن يجعل الإجماع سُنة واجبة الاتباع، كل الفارِق بينها وبين السنن المروية عن النبي، أن الإجماع حكاية غير مسموعة، لا تَقلُّ في حجيتها عن تلك المسموعة، لكن الاختلاف الذي كان واضحًا في عصر الشافعي، والذي عاينه الشافعي بعد انتقاله إلى مجتمعٍ ذي طبيعة مغايرة — المجتمع المصري — شوَّش على الشافعي حجية الإجماع، بل شككه في وجوده على مستوى الأمة. يعدد الشافعي بعض الاختلافات، ثم يعلق عليها قائلًا:

فدلَّ ذلك على أن قائل السلف يقول برأيه، ويخالفه غيره ويقول برأيه ... وفي هذا دليل على أن بعضهم لا يرى قول بعض حجة تلزمه إذا رأى خلافها،

[٢] الرسالة، ص٤٧١–٤٧٢.

> وأنهم لا يَرون اللازم إلا الكتاب أو السنة، وأنهم لم يذهبوا قط إن شاء الله إلى أن يكون خاصُّ الأحكام كلها إجماعًا كإجماعهم على الكِتاب والسُّنة، وجعل الفرائض، وأنهم كانوا إذا وجدوا كتابًا أو سنة اتبعوا كل واحدٍ منهما، وإذا تأوَّلوا ما يُحتمل فقد يختلفون، وكذلك إذا قالوا فيما لم يعلموا فيه سنة اختلفوا ... وكفى حجة أن دعوى الإجماع في كل الأحكام ليس كما ادعى مَن ادعى ... وجملته أنه لم يَدَّعِ الإجماع فيما سوى جمل الفرائض التي كلفتها العامة أحدٌ من أصحاب رسول الله، ولا التابعين، ولا عالم عَلمتُه على ظهر الأرض، ولا أحد نَسبتْه العامة إلى علم إلا حينًا من الزمان.[٣]

لكن هذا الإدراك لزمانية الإجماع، بل ولإقليميته أيضًا، لا يمنع الشافعي من الإصرار على كونه مرادفًا للسُّنة، ويتمتع بقوة إلزامها وحجيتها، ففي تحديده لوجوه العلم يحصرها في خمسة أوجه: أولها المتواتِرات، وثانيها ما يحتمل التأويل من النصوص، ولا ينقل عن ظاهرها إلا بإجماع، فإن لم يكن ثَمَّة إجماع فهي على ظاهرها، والوجه الثالث من وجوه العلم هو «الإجماع»، وهو: «ما اجتمع المسلمون عليه، وحكوا عمَّن قبلهم الاجتماع عليه، وإن لم يقولوا هذا بكتابٍ ولا سُنة، فقد يَقوم عندي مَقام السُّنة المجتمع عليها، وذلك أن اجتماعهم لا يكون عن رأي؛ لأن الرأي إذا كان تفرق فيه ... والإجماع حجة على شيء؛ لأنه لا يمكن فيه الخطأ.»[٤] والرابع من وجوه العلم هو: علم الخاصة، الذي هو أحاديث الآحاد، أما الوجه الخامس والأخير فهو «القياس»، ومرة أخرى فرَض الواقع الموضوعي نفسه على الشافعي، الذي لا يستطيع أن يزعم دعوى الإجماع زمانًا ومكانًا، فيعود ليأخذ باليمين ما سبق أن أعطاه بالشمال، ويحصر مفهوم «الإجماع» في السنن المتواتِرة:

> فذلك الإجماع هو الذي لو قلتَ أجمعَ الناس لم تَجِد حولك أحدًا يعرف شيئًا يقول ليس هذا بإجماع. فهذه الطريق التي يصدق بها من ادعى الإجماع فيها، وفي أشياء من أصول العلم دون فروعه ودون الأصول غيرها. فأما ما ادعيت

[٣] كتاب اختلاف الحديث، بهامش «الأم»، سبق ذكره الجزء السابع، ص١٤٨–١٤٩.

[٤] جماع العلم، ضمن «الأم»، الجزء السابع، ص٢٥٥.

> من الإجماع حيث أدركت التفرق في دهرك، وتحكي عن أهل كل قرن، فانظره: أيجوز أن يكون هذا إجماعًا؟![٥]

وهكذا ينتهي مفهوم «الإجماع» إلى الاندراج في مفهوم «السُّنة»، وهو المفهوم الذي يتسع لدى الشافعي لسنن الأعراف والعادات والتقاليد، ولا يقتصر — كما سلفَت الإشارة — على المروي عن الرسول ﷺ وحيًا وتشريعًا. ومعنى إدراج «الإجماع» في السنن، أن مفهوم السُّنة ذاته يتسع — مرة أخرى — بإضافة إجماع الأجيال التالية — التي هِي سُنن تاريخية — إليها. وإذا يتسع نطاق السُّنة، يتسع مجال النصوص، وتَضيق نتيجة لذلك مساحة الاجتهاد؛ ولأن تلك الغاية الأساسية لمشروع الشافعي، اضطرب مفهوم الإجماع عنده ذلك الاضطراب الملحوظ.

وإذا كنا لا نختلف كثيرًا مع مَن يذهب إلى أن هاجس الشافعي الأساسي في منظومته الفكرية هو البحث عن مصدرٍ لليقين والحجة، فإننا لا نستطيع الاتفاق مع ما انتهى إليه هذا الرأي من نفي لتوفيقية الشافعي، أو نفي لتلفيقيته بالأحرى.[٦] ذلك أن جعل «النصوص الدينية» هي مصدر اليقين ومرجعيته الأصلية، بما استتبع ذلك من توسيع لمفهوم النصوص، حتى اندرج فيها سنن العادات والإجماع، كان موقفًا أيديولوجيًّا يتصدَّى لموقفٍ آخر يجعل من العقل الحُر مرجعية اليقين. لكنَّ تَصدِّي الشافعي لم يكن دائمًا تصدِّيًا صريحًا مباشرًا، بل حاوَل استخدام بعض آليات التفكير العقلي ليُبرِّر نفي العقل، وحبسه في دائرة النصوص، بحيث لا يتجاوز دوره استكشاف دلالتها، والعكوف على تأويلها وتفسيرها، ولعل هذه النقطة الجوهرية تنكشف بمناقشة الوجه الأخير من أوجه العلم عند الشافعي وهو القياس.

[٥] السابق، ص٢٥٧.

[٦] انظر: رضوان السيد، الشافعي والرسالة، ص٩٨–١٠٠.

رابعًا: القياس/الاجتهاد

رأينا فيما سبق كيف حاوَل الشافعي أن يؤسِّس «السُّنة» على «الكتاب» بتأويل كلمة «الحكمة» في القرآن، وقد حاوَل بالمثل أن يؤسِّس حجية «الإجماع» على «السُّنة» حتى يصبح الإجماع بدوره نصًّا،[1] وفي تأسيس «الاجتهاد» لا يحتاج الشافعي للإجماع ليحقق ذلك فقد تداخَل الإجماع مع السُّنة، بحيث صار التمييز بينهما يتسم بالصعوبة؛ ولذلك يؤسِّسه مباشرة على «الكتاب».[2] وقد مرَّ بنا في نصوصٍ كثيرة استشهدْنا بها من كلام الشافعي في سياقات متعدِّدة كيف أنه يفرق بين نمطين من الأحكام، نمط يكون الحكم فيه مبنيًّا على الظاهر والباطن، وهو ما يسميه الشافعي «الحكم بإحاطة»، والنمط الثاني من الأحكام ينبني فيه الحكم على الظاهر فقط دون الباطن، وهو ما يُطلِق عليه اسم «الحكم بغير إحاطة» ويقع الاجتهاد/القياس داخل دائرة هذا النمط الأخير، ويمكن لنا بناء على هذا التقسيم أن نحدد دور القياس في منظومة الشافعي من خلال الشكل التالي:

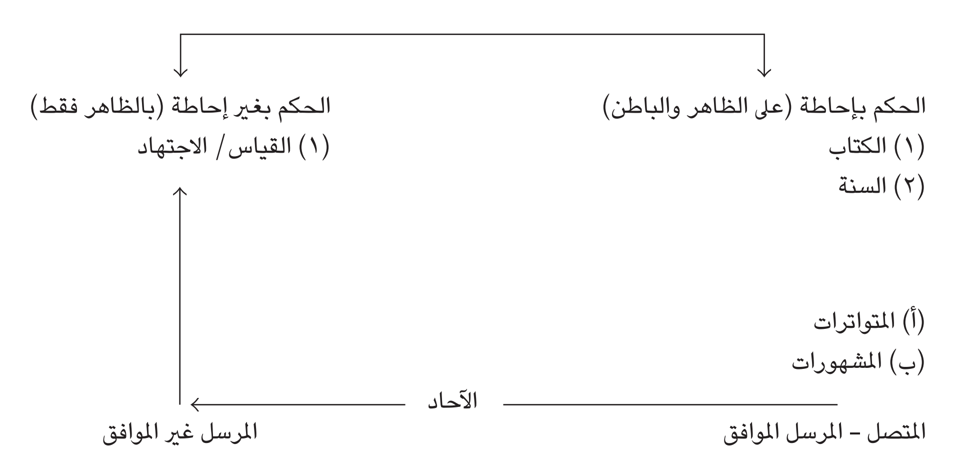
(١) القياس: طلبٌ بالعلامات

يتخذ الشافعي من نموذج الاتجاه إلى القبلة، بعيدًا عن المسجد الحرام؛ أي في حالة عدم وجوده داخل دائرة الإدراك الحسي، مثالًا يعود إليه دائمًا كلَّما أراد أن يشرح معنى القياس والاجتهاد، ومعنى ذلك أن القياس ينحصر في اكتشاف حكم موجود بالفعل في النصوص الدينية، وإن كان وجوده خافيًا أو مستترًا، وهذا التصوُّر لحدود الاجتهاد/القياس يتطابَق

---

[1] انظر: الرسالة، ص٤٧٣–٤٧٥.

[2] انظر: المصدر السابق، ص٢٢–٢٣.



مع تلك المسلَّمة التي تحوَّلت إلى مبدأ فحواه أنه ليست: «تنزل بأحدٍ من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها.»[٣] وتصوُّر الاجتهاد بأنه اكتشاف ما هو موجود بالفعل يحصر دور العقل المجتهد — أو القائِس — في حدود معرفة الدلائل والعلامات الكاشفة عن ذلك الموجود في الخارج؛ أي في الكتاب أو في السنة، وعلينا حين يتحدث الشافعي عن دلالة الكتاب أن لا يغيب عن بالنا ذلك التداخُل الدلالي الذي أقامه — وشرحنا حدوده وأبعاده سلفًا — بين الكِتاب والسُّنة؛ ولذلك لا يجب أن نعجب أو ندهش إذ يجعل الشافعي من الاجتهاد/القياس مجرَّد اكتشاف للدلالة المستترة في الكتاب، فللكتاب، بالمعنى الشامل نمطان من الدلالة: الأولى دلالة إبانة، والثانية دلالة إشارة:

> إن الله أنزل الكتاب تبيانًا لكل شيء، والتبيين من وجوه: منها ما بين فرضه فيه، ومنها ما أنزله جملةً وأمر بالاجتهاد في طلبه، ودلَّ على ما يطلب به بعلاماتٍ خلقها في عباده دلَّهم بها على وجه طلب ما افترض عليهم، فإذا أمرهم بطلب ما افترض دلَّك ذلك — والله أعلم — دلالتين: إحداهما أن الطلب لا يكون إلا مقصودًا بشيءٍ أن يتوجه له أن لا يطلب الطالب متعسفًا، والأخرى أنه كلَّفه

[٣] السابق، ص٢٠؛ وانظر أيضًا: كتاب إبطال الاستحسان، ضمن «الأم» الجزء السابع، ص٢٧٢.

بالاجتهاد في التآخِي لما أمره بطلبه ... قال الله عز وجل: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾، وشطره قصده وذلك تلقاؤه ... وقال: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ فهذا شيء ما كلفت الإحاطة به في أصله، وإنما كلفت الاجتهاد ... ولا يكون الاجتهاد إلا لمن عرف الدلائل عليه من خبرٍ لازِم أو كتاب أو سُنة أو إجماع، ثم يطلب ذلك بالقياس عليه بالاستدلال ببعض ما وصفت.[٤]

وإذا كانت حدود الاجتهاد/القياس تقف عند حدود الاستدلال على عينٍ ثابتة موجودة بالدلائل الظاهرة فإن الانتقال من الدليل/ العلامة إلى المدلول/الحُكم ينبغي أن يكون محكومًا بإدراك العلاقة الرابطة بين الدليل والمدلول، أو بين العلامة وما تدل عليه. ويكاد الشافعي أن يحصر هذه العلاقات في المماثَلة والمشابَهة على مستوى الوقائع التي يجري القياس للحكم فيها، وتتدرج علاقات المشابَهة تلك من الوضوح والغموض على الوجه التالي: تماثلٌ يقوم على الكم؛ أي علاقة القليل بالكثير في التحريم، فما حُرِّم قليله فكثيره حرام:

«فأقوى القياس أن يُحرِّم الله في كتابه، أو يُحرِّم رسول الله القليل من الشيء، فيعلم أن قليله إذا حرِّم كان كثيره مثل قليله في التحريم أو أكثر بفضل الكثرة على القلة.»[٥]

ومثل هذه العلاقة يجب أن تنعكس في الإباحة والتحليل، بمعنى أن إباحة الكثير تعني إباحة القليل، وليس من الضروري أن يكون العكس صحيحًا دائمًا. وعلى أساس التماثل الكمِّي يفهم الشافعي معنى «المثل» في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ﴾ (المائدة: ٩٥):

«فكان المثل — على الظاهر — أقرب الأشياء شبهًا في العظم من البدن. واتفقت مذاهب مَن تكلم في الصيد من أصحاب رسول الله على أقرب الأشياء شبهًا من

[٤] جماع العلم، الجزء السابع، ص٢٥٣–٢٥٤؛ وانظر كذلك: الرسالة، ص٢٣–٢٤، ٣٨، ٥٠١–٥٠٢؛ وإبطال الاستحسان، ص٢٧٢.

[٥] الرسالة: ص٥١٢–٥١٣.

> البُدْن، فنظرْنَا ما قُتِل من دواب الصيد، أي شيء كان من النعم أقرب منه شبهًا فديناه به، ولم يحتمل المِثل من النعم القيمة فيما له مِثل في البُدْن من النَّعم إلا مستكرهًا باطنًا، فكان الظاهر الأعلم أَولى المعنيين بها، وهذا الاجتهاد الذي يطلبه الحاكم بالدلالة على المِثل. وهذا الصنف من العلم دليل ما وصفتُ قبل هذا. على أن ليس لأحدٍ أبدًا أن يقول في شيء: حَلَّ ولا حَرُم إلا من جهة العلم، وجهةُ العلمِ الخبرُ في الكتاب أو السُّنة، أو الإجماع، أو القياس.»[٦]

وإذا كانت «المماثَلة» الكمية، وعلاقات القلة والكثرة، تدخل باب القياس من قبيل التساهل، فإن علاقة «المشابَهة» — وهي مستوى أقل من المماثَلة — هي العلاقة التي يبدأ بها القياس المعتَد به. والشافعي لا يقف موقِف الدفاع عن دخول علاقة المماثَلة داخل دائرة القياس والاجتهاد، بل يكاد يتفق بالسكوت مع من يرون أن قياس الكثير على القليل في التحريم لا يدخل في مفهوم القياس، وكذلك قياس القليل على الكثير في التحليل والإباحة. وقد تقع المشابَهة بين الواقعة المنصوص على حُكمها وبين الواقعة التي لا نص فيها من جهةٍ واحدة، فيشتركان في العلة، وهذا هو قياس الشبيه والنظير، وهذا هو القياس المباشر. وقد تكون علاقة المشابَهة أكثر تعقيدًا، فتشبه الواقعة موضوع القياس واقعتين منصوصًا على حكمهما، لكن جهة تشابهها مع إحداها تختلف عن جهة تشابهها مع الأخرى، ويكون على المجتهِد في هذه الحالة أن يُحدِّد أي وجهي الشَّبه أولى بالقياس، وهذا هو ما أطلق عليه بعد ذلك اسم: «قياس الأَوْلى».

> والقياس ما طُلِب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدِّم من الكتاب أو السُّنة؛ لأنهما علم الحق المفترَض طلبه، كطالب ما وصفتُ قبله من القبلة والعدل والمثل، وموافقته تكون من وجهين: أحدهما أن يكون الله ورسوله حرَّم الشيء منصوصًا أو أحلَّه لمعنى، فإذا وجَدْنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم ينص فيه بعينه كتاب ولا سنة؛ أحللناه أو حرمناه؛ لأنه في معنى الحلال والحرام، أو نجد الشيء يشبه الشيء منه والشيء من غيره، ولا نجد شيئًا أقرب به شبهًا من أحدهما؛ فنلحقه بأَوْلَى الأشياء شبهًا به، كما قلنا في الصيد.[٧]

---

[٦] السابق، ص٣٨–٣٩.

[٧] السابق، ص٤٠؛ وانظر أيضًا: ص٥١٢.

هذا التدرج في علاقات الدالِّ والمدلول يبدو أنه تدرُّج يبدأ بالعام الشائع، وينتهي إلى الخاص النادر، يبدأ من المماثَلة (علاقة القليل والكثير) ويتوسط بالمشابَهة في معنى الحكم، أو علته، وينتهي بالتشابه المركَّب المتعدد الأوجه. وهذا الترتيب التدرجي يستدعي إلى الذهن نفس الترتيب لعلاقات التشابه عند البلاغيين، التي تنتقل من الحسي إلى المعنوي في علاقةٍ تتصاعد معها قيمة التشبيه بقدرته على تنبيه العقل لاكتشاف العلاقات الموجودة بين الأشياء، والتي يتفطن لها الشاعر دون أن يكون مبدعًا لها،[8] ومِثل البلاغِيِّين يرى الشافعي أن المجتهِد/القائس يصل إلى اكتشاف الدلالة المستتِرة في النصوص، والتي تشير إلى الوقائع الجديدة، ولكنه لا يجب أن يتجاوز إطار النصوص/العلامات ليبدع حلولًا جديدة، لو فعل ذلك لم يكن قائسًا، بل يكون مستحسنًا متلذذًا قائلًا برأيه:

> ليس لأحدٍ دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال، بما وصفتُ في هذا، وفي العدل، وفي جزاء الصيد، ولا يقول بما استحسن، فإن القول بما استحسن شيء يُحدِثه لا على مثالٍ سبق.[9] وإنما الاستحسان تلذُّذ، ولا يقول فيه (= القياس) إلا عالِم بالأخبار عاقِل للتشبيه عليها، إذا كان هذا هكذا كان على العالِم أن لا يقول إلا من جهة العلم — وجهةُ العلم الخبرُ اللازم — بالقياس بالدلائل على الصواب حتى يكونَ صاحِب العلم أبدًا متبعًا خبرًا وطالِب الخبر بالقياس، كما يكون متبع البيت بالعيان، وطالب قصده بالاستدلال بالأعلام مجتهدًا.[10]

وإذا كان مفهوم «الاستدلال على عينٍ ثابتة بالعلامات والدلائل» مفهومًا يضيق دائرة القياس فإن الشافعي يحاول بتعداده لأنماط التشابُه الثلاثة السابقة أن يُوهِم باتساع مدى القياس وتعدد ضروبه؛ ولأنه يعلم أن «المماثَلة» الكمية تعني الدخول المباشر في حكم النصوص، فإنه لا يتوقف طويلًا عند قول من ينكرون وقوعه في مجال القياس، ويمضي ليكشف في النهاية عن تصوره للقياس بأنه: «ما عدا النص من الكِتاب والسُّنة» يقول:

---

[8] انظر: جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٤م، ص٢٣٥–٢٣٦.

[9] الرسالة، ص٢٥.

[10] السابق، ص٥٠٧–٥٠٨.

> وقد يمتنع بعض أهل العلم أن يسمي هذا (= المماثلة الكمية) «قياسًا» ويقول: هذا معنى ما أحل الله وحرَّم، وحمد وذم؛ لأنه داخلٌ في جملته، فهو بعينه، لا قياس على غيره، ويقول مثل هذا القول في غير هذا، مما كان في معنى الحلال فأحل، والحرام فحرَّم، ويتمنع أن يسمي «القياس» إلا ما كان يحتمل أن يُشبِه بما احتمل أن يكون فيه؛ شبهًا من معنيين مختلفين، فصرفه على أن يقيسه على أحدهما دون الآخر، ويقول غيرهم من أهل العلم: ما عدا النص من الكِتاب والسُّنة، فكان في معناه فهو قياس، والله أعلم.[١١]

ومعنى ذلك أن الشافعي يخوض معركةً على مستوى الفكر، يبدو فيها كما لو كان يوسِّع دائرة القياس في حين أنه يُضيِّقها حقيقة. إن القياس الحقيقي في نظر «بعض أهل العلم» — على حد تعبير الشافعي — هو «قياس الأولى»؛ لأنه يمثِّل اجتهادًا حقيقيًّا، وهم لذلك يخرجون قياس المماثلة، وقياس التنظير، من دائرة الاجتهاد، وواضحٌ أن الشافعي ممن يعتبرون أن «القياس» هو كل ما عدا النص من الكِتاب والسُّنة، ويدخل بذلك في مجال الاجتهاد/القياس كل محاولات استنباط الدلالة، هكذا يبدو الشافعي ظاهريًّا كما لو كان يكرس الاجتهاد، والواقع أنه يفعل على النقيض من ذلك حين يحصره في دائرة اكتشاف ما هو موجود في النص بالفعل من الأحكام. ولكي يتبين هذا التوجُّه بشكلٍ جَلِي، نرى الشافعي يحكم على أي اجتهادٍ يقع خارج دائرة النصوص ودلالتها الحَرْفية بأنه استحسانٌ وقولٌ بالرأي والتشهي، وهو حكم كاشف عن طبيعة المعركة التي يخوضها الشافعي ضد أهل الرأي تكريسًا لسلطة النصوص. فالشافعي يرفض — مثلًا — رد باقي الميراث للأخت التي تُوفِّي أخوها ولم يترك ورثة غيرها؛ ذلك لأن الأخت تَرِث في مثل هذه الحالة نصف ما ترك الأخ، فإذا حاول مجتهدٌ أن يقول: أعطيها النصف ميراثًا، وأعطيها النصف الآخر ردًّا بحكم صلة الرحم، يَردُّ الشافعي مثل ذلك الاجتهاد؛ لأنه يخالف النص الذي يعطيها النصف فقط، وليس يجدي مع الشافعي أن يقال إن النصف الثاني لم يعطَ للأخت على سبيل الميراث، بل قياسًا على صلة الرحم:

> «فلو قلت في رجلٍ مات وترك أخته: لها النصف بالميراث وأردُد عليها النصف؛ كنتُ قد أعطيتها الكل منفردة، وإنما جعل الله لها النصف في الانفراد والاجتماع،

[١١] السابق، ص٥١٥-٥١٦.

فقال: فإني لستُ أعطيها النصف الباقي ميراثًا إنما إياه ردًّا، قلت: وما معنى «ردًّا»؟! أشيء استحسنتَه، وكان إليكَ أن تضعه حيث شئت؟ فإن شئت أن تعطيه جيرانه أو بعيد النسب منه، أيكون لك ذلك؟ قال: ليس ذلك الحاكم، ولكن جعلته ردًّا عليها بالرحم ميراثًا؟ قال: فإن قلته؟ قلت: إذن تكون ورَّثتَها غير ما ورَّثَها الله.»[١٢]

وليس مهمًّا هنا أي الرأيين أصوب، الشافعي أم مُحاوِرُه المتخيَّل، فالذي يهمنا هو طريقة الشافعي في التمسك بحرفية النصوص ضد اجتهادٍ لا يعارضها ولا يهملها، فإذا أضفنا إلى ذلك ما سبقَت لنا الإشارة إليه من موقف الشافعي من توريث «العبد» — وما يؤدي إليه ذلك من توريث مَن لم يُورِّثه الله، وهو السيد الذي يملك العبد كما يملك ماله — أدركنا أن ما يبدو من توسيعه لمجال فعالية القياس ليس إلا نوعًا من التكريس الأيديولوجي لسُلطة النصوص. وكل اجتهادٍ لا يقبله الشافعي — من موقف التعصُّب لسُلطة النصوص ولشموليتها كل مجالات الحياة الإنسانية، يصنفه في إطار الاستحسان الذي أفرد كتابًا في إبطاله، وهذا الحرص على رفض الاستحسان ومهاجَمته، ووضعه في دائرة التَّشهِّي والتلذُّذ، يكشف عن موقف الشافعي من الصراع الفكري في عصره، ويحسم بشكلٍ نهائي مسألة تَوسُّطِيته وتوفِيقيَّته، ويكشف عن «التَّلفيقِية» الواضحة في ذلك الموقف، والحقيقة أن الشافعي برفضه الاستحسان وتأكيده على «القياس» المكبَّل دائمًا بسُلطة الفهم الحرفي للنصوص كان يناضل من أجل القضاء على التعددية الفكرية والفقهية، وهو نضال لا يخلو من مغزًى اجتماعي فكري سياسي واضح.

(٢) القياس على أصلٍ سابق، حسم للخلافات

في المقارنة بين «القياس» و«الاستحسان» يبدو القياس دائمًا في نظر الشافعي يستند على أصولٍ ثابتة، لا يستند «الاستحسان» إلى مثلها، وبناء على هذا التصور يبدو الأمر للشافعي وكأن «القياس» عاصمٌ ضد الخلاف؛ ولذلك نجده كثيرًا ما يتحدث عنه بوصفه نصًّا شبيهًا بالإجماع، في حين يقرن دائمًا بين «الاستحسان» والخلاف المكروه:

[١٢] السابق، ص٥٨٧–٥٨٨.

> «أفرأيتَ إذا قال الحاكم والمفتي في النازلة ليس فيها نص خبر ولا قياس، وقال أستحسن، فلا بد أن يزعم أن جائزًا لغيره أن يستحسن خلافَه، فيقول كلُّ حاكم في بلدٍ ومفتٍ بما يستحسن، فيقال في الشيء الواحد بضروبٍ من الحكم والفُتيا، فإذا كان هذا جائزًا عندهم فقد أهملُوا في أنفسهم، فحكموا حيث شاءوا، وإن كان ضيقًا فلا يجوز أن يدخلوا فيه.»[١٣]

هكذا يصبح الاستحسان قرين «التنازع» الذي أشار إليه القرآن، وطالب المسلمين حين وقوعه أن يردوا الأمر المتنازع فيه إلى الله (= الكتاب) وإلى الرسول (= السنة) (النساء: الآية: ٥٩)، ويفهم الشافعي أن المقصود بذلك هو «القياس»:

> «فإن لم يكن فيما تَنازَعوا فيه قضاء، نصٌّ فيهما ولا في واحدٍ منهما؛ ردوه قياسًا على أحدهما، كما وصفتُ مِن ذِكْر القبلة والعدل والمثل، مع ما قاله الله في غير آية مثل هذا المعنى.»[١٤]

وإذا كان القياس هو العاصم من التنازع، عكس «الاستحسان» الذي يفضي إليه، فما ذلك إلا لأن القياس يعتمد أبدًا على أصلٍ ثابت من الكتاب أو السُّنة، وليس مسموحًا للمسلم أبدًا أن يتباعد عن تلك الأصول الثابتة، أو أن يُعمل العقل أو يجتهد بالرأي المبني على الخبرة، وإلا صار مثل السائمة المتروكة سُدًى، والشافعي يستند إلى الآية ٣٦ من سورة القيامة، قوله تعالى ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ ليقول:

> والسُّدى الذي لا يؤمَر ولا يُنهَى، وهذا يدل على أنه ليس لأحدٍ دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال ... ولا يقول بما استحسن، فإن القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثالٍ سبق،[١٥] «فلم يختلف أهل العلم بالقرآن فيما علمتُ أن السُّدَى الذي لا يؤمَر ولا يُنهَى، ومَن أفتى أو حكم بما لم يُؤْمَر به فقد أجاز لنفسه أن يكون في معنى السُّدى، وقد أعلمه الله أنه لم يتركه سُدًى.»[١٦]

---

[١٣] إبطال الاستحسان، ص٢٧٣.

[١٤] الرسالة، ص٨١.

[١٥] السابق، ص٢٥.

[١٦] إبطال الاستحسان، ص٢٧١.

وإذا كان هذا الفهم للتعارض بين «القياس» و«الاستحسان» ينطلق من موقفٍ أيديولوجي واضح، فإن هذا الموقف يعكس رؤية للعالم والإنسان، تجعل الإنسان مغلولًا دائمًا بمجموعةٍ من الثوابت التي إذا فارقها حَكم على نفسه بالخروج من الإنسانية، وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تمامًا عن مفهوم «الحاكمية» في الخِطاب الديني السَّلفي المعاصر، حيث ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذي لا يتوقع منه سوى الإذعان، وكما كانت رؤية الشافعي تلك للعالم كرَّست واقعها التاريخي سُلطة للنظام السياسي المسيطِر والمهيمِن، فإنها تفعل الشيء ذاته في الواقع المعاصر من خلال اتصالها في الخِطاب السَّلَفي، وقد حدث هذا ويحدث بصرف النظر عن النوايا والتعارُض الذي يبدو على السطح بين الخِطاب السَّلفي والخطاب السياسي السُّلطَوي.

وإذا كانت محاوَلة الشافعي لنفي الخلاف وللقضاء على التعددية تبدو في ظاهرها توفيقية، فإن هذا الظاهر ينكشف تمامًا وهو يدافع ببسالةٍ منقطعة عن اختلاف القائسِين في القضية الواحدة، والشافعي في دفاعه عن اختلاف القائسين كثيرًا ما يعود إلى نموذجه المفضَّل الدال على طبيعة القياس وعلى حدوده، نموذج الاتجاه إلى القبلة بالعلامات الدالة على الاتجاهات؛ مثل: الشمس، والنجوم، والرياح، بالإضافة إلى علاماتٍ أخرى كالجبال ... إلخ، إن على المصلِّي أن يجتهد وسع طاقته في التَّوجُّه قِبَل المسجد الحرام، فإذا أصاب الاتجاه فله أجران، وإن أخطأه فله أجر المجتهد، والاجتهاد في هذه الحالة يهدف إلى التوجه إلى عينٍ ثابتة موجودة يجب أن يتحراها الإنسان بكل الوسائل والأدوات الممكنة، وهي الأدوات التي تتحدَّد على مستوى الفقيه بما يلي:

> ولا ينبغي للمفتي أن يفتي أحدًا إلا متى يجمع أن يكون عالمًا عِلْمَ الكتاب، وعِلْمَ ناسخه ومنسوخه، وخاصه وعامه وأدبه، وعالمًا بسنن رسول الله ﷺ، وأقاويل أهل العلم قديمًا وحديثًا، وعالمًا بلسان العرب، عاقلًا يميِّز بين المُشتبِه، ويعقل القياس، فإن عدم واحدًا من هذه الخصال لم يحلَّ له أن يقول قياسًا، وكذلك لو كان عالمًا بالأصول غير عاقل للقياس الذي هو الفرع لم يَجُز أن يقال لرجلٍ قِسْ وهو لا يعقل القياس، وإن كان عاقلًا للقياس، وهو مُضيِّع لعلم الأصول أو شيء منها لم يَجُزْ أن يقال له قِسْ على ما لا تعلم.[١٧]

[١٧] السابق، ص٢٧٤؛ وانظر أيضًا: الرسالة، ص٥٠٩-٥١٠.

ومعنى هذا التوجه الدائم صوب عين ثابتة، أو في اتجاه أصول محدَّدة، إن الاختلاف الناتج عن الاجتهاد/القياس ليس من باب الاختلاف المحرَّم، بل هو من باب اختلاف «الرحمة»، وهذا التصنيف لأنماط الاختلاف يضع الخلاف الناتج عن الاستحسان — بالضرورة — في نمط الخلاف المحرَّم، الأمر الذي ينفي بشكلٍ كامل ونهائي أي شبهة للوسطية أو التوفيقية، وإذا كان القول بالاستحسان، أو الاعتداد بالأعراف منهج أبي حنيفة، يؤدي إلى الاختلاف المُفضِي إلى التعدد، فإن الاختلاف الناتج عن القياس لا يؤدِّي إلى ذلك، القياس في نظر الشافعي قد يفضي إلى اختلافاتٍ بين القائسين، لكن هذه الاختلافات لا تؤدي إلى تعدُّد «الحق»، فالحق واحدٌ ثابت في ذاته، كما أن البيت الحرام واحد في ذاته وإن اختلف المصلون في تحديد اتجاهه في وقتٍ محدد ومكان بعينه، وهذا الإلحاح على «وحدة الحق» رغم اختلاف القائسين هو الذي يعطي للقياس — في نظر الشافعي — مشروعيةً يحرم منها الاستحسان:

> «فإن قال قائلٌ: أرأيتَ ما اجتهد فيه المجتهدون، كيف الحق فيه عند الله؟ قيل: لا يجوز فيه عندنا — والله أعلم — أن يكون الحق فيه عند الله إلا واحدًا؛ لأن علم الله عز وجل وأحكامه واحد لاستواء السرائر والعلانية عنده، وأن علمه بكل واحد جل ثناؤه سواه، فإن قيل: من له أن يجتهد فيقيس على كتابٍ أو سنة، هل يختلفون ويسعهم الاختلاف، أو يقال لهم إن اختلفوا مصيبون كلهم أو مخطئون، أو لبعضهم مخطئ وبعضهم مصيب؟ قيل: لا يجوز على واحدٍ منهم، إن اختلفوا، إن كان ممن له الاجتهاد، وذهب مذهبًا محتملًا أن يقال له أخطأ مطلقًا، ولكن يقال لكل واحدٍ منهم قد أطاع فيما كُلِّف وأصاب فيه، ولم يُكلَّف علم الغيب الذي لم يَطَّلِع عليه أحد ... فإن قيل: ذم الله الاختلاف، قيل: الاختلاف وجهان: فما أقام الله تعالى به الحجة على خلقه حتى يكونوا على بينةٍ منه ليس عليهم إلا اتباعه، ولا لهم مفارقته، فإن اختلفوا فيه فذلك الذي ذم الله عليه، والذي لا يحل الاختلاف فيه، قال الله تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾، فمن خالَف نص كتاب لا يحتمل التأويل، أو سنة قائمة فلا يحل له الخلاف، ولا أحسبه يحل له خلاف جماعة الناس، وإن لم يكن في قولهم كتاب أو سُنة، ومَن خالَف في أمرٍ له فيه الاجتهاد فذهب إلى معنى يحتمل ما ذهب إليه ويكون عليه دلائل، لم يكن في (ذلك الخلاف مذمومًا) ... وذلك أنه لا يخالف حينئذٍ كتابًا نصًّا ولا سنة

قائمة، ولا جماعة ولا قياسًا بأنه إنما نظر في القياس فأداه إلى غير ما أدى صاحبه إليه القياس، كما أداه في التوجه للبيت بدلالة النجوم إلى غير ما أدى إليه صاحبه.»[18]

ومن غير المفيد أن نناقش الشافعي قائلين إن «الاستحسان» لا يخالف نصًّا في كتاب أو سنة قائمة، وأنه مثل القياس ليس مطلوبًا فيه علم الحق الذي هو في غيب الله، وأن تعدُّد الآراء الناتجة عن الاستحسان لا يجب أن يقدح في مشروعيته، كما لم يقدح تعدُّد الاجتهادات في مشروعية القياس، من غير المفيد أن ندخل في سجال، فالأمر لم يكن أمْر مفاضَلة على المستوى المعرفي الخالص، بل كان أمْر تكريس سُلطة النصوص، وتحويل «القياس» — بالمفهوم الشافعي — إلى نصٍّ ملزم بدوره، من هنا يُقرِّر الشافعي دائمًا ويكرر عدم جواز خلاف ما اجتمع عليه السابقون، ولو كان قياسًا، ذلك أن الإجماع — الذي أنكر وجوده كما سبقت الإشارة — يعود ليمثل أحد الأصول، التي يجب أن يستند إليها القياس، ولكن ماذا عن الاختلافات الاجتهادية التي وقعت بين الصحابة، الرعيل الأول من المسلمين؟ خاصة تلك الخلافات التي لم تكن اختلافات قياس على «مثال سابق»، أو على «أصلٍ ثابت»؟ لقد اختلف أبو بكر — الخليفة الأول — مع عمر — الخليفة الثاني — في أمرٍ جوهري من أمور المسلمين، هو أمر توزيع الثروة والدَّخل، كان المعيار الذي اقترحه أبو بكر معيار المساواة المطلَقة، في حين كان معيار عمر السَّابقَة في الإسلام، والتفرقة بين الحُر والعبد، ورغم أن هذا الخلاف ليس مجرَّد خلاف فقهي قياسي حول حكم ديني، فإن الشافعي حريصٌ على إفراغه من دلالاته وحبسه في إطار اختلاف القياس؛ ولذلك يقرن بينه وبين اختلافهم حول ميراث الجد من حفيده في حالة سَبْق وفاة الأب لوفاة الابن في حياة الجد.

قلت لبعضهم: هل علمتَ أن أبا بكر في إمارته قسَّم مالًا فسوَّى فيه بين الحر والعبد، وجعل الجد أبًا (= في ميراث الحفيد)؟ قال: نعم، قلت: فقَبِلوا منه القسم ولم يعارضونه في الجد في حياته؟ قال: نعم، ولو قلت: عارضوه في حياته قلت: فقد أراد أن يحكم وله مخالف، قال نعم، ولا أقوله، قلت: فجاء

[18] إبطال الاستحسان، ص٢٧٤–٢٧٥؛ وانظر أيضًا: الرسالة، ص٥٦٠؛ وانظر كذلك: أبو زهرة، الشافعي، ص٢٥٢.

عمر ففضل الناس في القسم على النَّسب والسابقة، وطرح العبيد، وشرك بين الجد والإخوة، قال: نعم، قلت: وولي عليٌّ فسوَّى بين الناس في القسم، قال نعم، قلت: فهذا على أخبار العامة عن ثلاثتهم عندك؟ قال: نعم، قلت: فقل فيها ما أحببت، قال: فتقول فيها أنت ماذا؟ قلت: أقول إن ما ليس فيه نص كتاب ولا سنة، إذا طلب بالاجتهاد فيه المجتهدون وسِع كُلًّا إن شاء الله تعالى أن يفعل، ويقول بما رآه حقًّا ... الاختلاف وجهان، فما كان لله فيه نص حكم أو لرسوله سُنة أو للمسلمين فيه إجماع، لم يَسعْ أحدًا عَلِم من هذا واحدًا أن يخالفه، وما لم يكن فيه من هذا واحد كان لأهل العلم الاجتهاد فيه بطلب الشبهة (= المشابهة) بأحد هذه الوجوه الثلاثة، فإذا اجتهد من له أن يجتهد وسعه أن يقول بما وَجد من الدلالة عليه بأن يكون في معنى كتاب أو إجماع، فإن ورَدَ أمرٌ مشتبه يحتمل حكمين، فاجتهد فخالَف اجتهاد غيره، وسعه أن يقول بشيءٍ وغيره بخلافه.[١٩]

وإذا كان من الصعب إدراك هذا الاختلاف بين الصحابة في توزيع الثروة داخل دائرة «القياس» لأنه نابعٌ من خلاف التوجهات الاجتماعية بالأساس، فهو خلاف يدخل في منطقة «الرأي» — فإن حرص الشافعي على حبسه داخل تلك الدائرة هو في تقديرنا نوع من التبرير الناتج عن موقفٍ أيديولوجي يتحاشى الخوض في خلافات الصحابة من جهة، ويقدس ذلك الجيل بوضع اختلافاتهم موضع التساوي من جهةٍ أخرى، لكن موقف الشافعي المنحاز لأحد الموقفين السالفين يمكن اكتشافه من رفضه القياس في أمرٍ من أمور الزكاة، وهي قضية ترتبط ارتباطًا مباشرًا بمسألة العدل الاجتماعي. يرفض أن تؤخذ الزكاة — مثلًا — من «الجوز» أو «اللوز» وغيرهما من أنواع الغراس — المزروعات — التي لم تذكر في النصوص، وإذا كان «القياس» يُسوِّي بين أنواع الغراس كلها، فإن الشافعي يتمسك بحرفية النصوص.

«وقد أخذ بعض أهل العلم (الزكاة) من الزيتون، قياسًا على النخل والعنب، ولم يزل للناس غراس غير النخل والعنب والزيتون وغيره، فلما لم يأخذ رسول الله

---

[١٩] جماع العلم، ص٢٦١.

منه شيئًا، ولم يأمر بالأخذ منه استدْلَلْنا على أن فرض الله الصدقة فيما كان من غراسٍ في بعض الغراس دون بعض.»[٢٠]

هكذا يبدو الشافعي مؤسسًا للقياس على مستوى منطوق خطابه الظاهر، لكن القراءة الأعمق تكشف أنه يؤسِّس سُلطة النصوص لتشمل كل مجالات الحياة الاجتماعية والمعرفية، ويبدو كذلك كما لو كان يوسع من مجال فعالية القياس، بينما يحصره داخل دائرة النصوص لا يتعداها، والأخطر من ذلك أن ذلك «القياس» الضيق المحبوس عنده هو الشكل الوحيد للاجتهاد، وقد رأينا أنه يبدو متسامحًا إزاء اختلافات الصحابة، بينما ينحاز في الحقيقة — ودون إعلان — لبعض تلك المواقف، وقد أدرك أبو زهرة ما أسسه الشافعي من سيطرةٍ لسُلطة النصوص، وذلك حين قال:

> وهكذا ينتهي الشافعي إلى أن المسلك الذي يجب أن يسلكه الفقيه برأيه هو القياس وحده، وذلك لتكون الدلالة من النص بالحكم، فهو لا يرى معتمدًا في الشرع إلا على النص، فإن لم يكن بظاهر الدلالة المستنبَطة منه فباستخراج المعاني من النصوص، وتعرف عللها، ثم بالحكم بمثل ما نَصَّت عليه في كل ما يشترك مع النصوص في علة الحكم، فحجة العلم في الفقه هو النص القرآني، أو النبوي بألفاظه، أو بالحَمْل على القياس، ومن قال بلا خبر لازم، ولا قياس على الخبر، كان أقرب للإثم.[٢١]

هذه الشمولية التي حرص الشافعي على منحها للنصوص الدينية — بعد أن وسع مجالها فحول النص الثانوي الشارح إلى الأصلي، وأضفى عليه نفس درجة المشروعية، ثم وسع مفهوم السنة بأن ألحق به الإجماع، كما ألحق به العادات، وقام بربط الاجتهاد/القياس بكل ما سبق رباطًا محكمًا — تعني في التحليل الأخير تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته، فإذا أضفنا إلى ذلك أن مواقف الشافعي الاجتهادية تدور في أغلبها في دائرة المحافظة على المستقر والثابت، تسعى إلى تكريس الماضي بإضفاء طابع ديني أزلي — كما رأينا في اجتهاداته في ميراث العبد، وفي ميراث الأخت الوحيدة، وفي مسألة

[٢٠] الرسالة، ص١٨٩–١٩٠.

[٢١] أبو زهرة، الشافعي، ص٢٤٢.

زكاة الغراس — أدركنا السياق الأيديولوجي الذي يدور فيه خطابه كله، إنه السياق الذي صاغه الأشعري من بعد في نسقٍ متكامل، ثم جاء الغزالي بعد ذلك فأضفى عليه أبعادًا فلسفية أخلاقية كُتب لها الاستمرار والشيوع والهيمنة على مُجمَل الخِطاب الديني حتى عصرنا هذا، وهكذا ظل العقل العربي الإسلامي يعتمد سُلطة النصوص، بعد أن تمت صياغة الذاكرة في عصر التدوين — عصر الشافعي — طبقًا لآليات الاسترجاع والترديد، وتحوَّلَت الاتجاهات الأخرى في بنية الثقافة — والتي أرادت صياغة الذاكرة طبقًا لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحي — كالاعتزال والفلسفة العقلية إلى اتجاهاتٍ هامشية، وقد آن آوان المُراجَعة والانتقال إلى مرحلة التحرر — لا من سُلطة النصوص وحدها — بل من كل سُلطةٍ تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم الآن وفورًا، قبل أن يجرفنا الطوفان.


هنداوي